



Universitat Autònoma de Barcelona
Departamento de Traducción e Interpretación

TESIS DOCTORAL

**TRADUCIR AL-ANDALUS:
EL DISCURSO DEL OTRO EN EL ARABISMO ESPAÑOL
[DE CONDE a GARCÍA GÓMEZ]**

Anna Gil Bardají

Director: Ovidi Carbonell i Cortés

Barcelona, 2008

“Si hay un tema apasionante y de envergadura en los estudios internacionales, es el de la visión –la imaginaria– que cada país forja de otros pueblos, nacionalidades y culturas” (Morales Lezcano 1988: 11).

“Reflexionar sobre al-Andalus (...) significa en raíz, e inevitablemente, ponernos frente a una parte de “nosotros mismos” que es también, naturalmente, parte de un “otro”. Nos sitúa en una circunstancia dialéctica originalísima, muy poco habitual, al permitirnos percibir modalidades de identidad y de alteridad dentro de un mismo objeto y no en objetos diferentes (...). Por eso esta reflexión ha estado tan cargada también habitualmente de interferencias y connotaciones ideológicas” (Martínez Montávez 1994: 147).

“Los libros de historia no son sólo historia de hechos pasados, sino que ellos mismos tienen su propia historia” (García Gómez 1976: 17).

“Any attempt at locating, describing, studying or translating the Other usually fails; the attempt at making the other’s reality concrete usually ends up in a contradiction that reveals the relativity or contingency of what is supposed to be stable, integral, closed knowledge” (Carbonell 1997a: 249).

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que han contribuido, con su apoyo, a hacer posible esta Tesis. En primer lugar, quiero expresar mi más profunda gratitud a Ovidi Carbonell. Sin su desinteresada generosidad, su confianza incondicional y sus inagotables conocimientos este proyecto no habría visto la luz.

También mi agradecimiento más sincero a Sara Rovira y Carme Bestué, por su amistad y sabios consejos; a Allison Beeby y Willy Neunzig, por la confianza depositada; a Mariana Orozco y Nicole Martínez, por permitirme compartir con ellas tiempo y espacio, y por todo lo que nos une; a mis compañeros de árabe, Lucía Molina y Hesham Abu-Sharar, por poder contar siempre con ellos; al Grup de Suport a la Recerca, por todo lo dado y recibido; a Natacha, Jesús y Matilde, por su amabilidad y eficacia; y a tantos otros que me dejo en el tintero y que sin duda merecen un lugar entre estas líneas.

A la memoria de mi padre

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
1. Motivación	18
2. Objetivos	20
3. Hipótesis	21
4. Metodología	22
5. Estructura de la tesis	22
6. Transcripción	26

PRIMERA PARTE

EL ARABISMO ESPAÑOL EN EL DEBATE ORIENTALISTA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO	27
--	----

I. EL DEBATE ORIENTALISTA: DIAGNÓSTICO DE UNA CONTROVERSIA

1. Sobre los orígenes y significados del término “orientalismo”	31
2. Primeras críticas al orientalismo	34
2.1. Anouar Abdel-Malek y la crisis del orientalismo	34
2.2. Abdul Latif Tibawi y el estudio del Islam en occidente	38
2.3. Talal Asad: orientalismo, colonialismo y antropología social	40
2.4. Hichem Djaït: orientalismo y Europa	42
2.5. Abdallah Laroui: el orientalismo como paradigma de la alteridad	44
3. Edward Said y su crítica al orientalismo	49
3.1. Principales elogios a la obra de Said	55
3.2. Principales críticas a la obra de Said	60
3.2.1. <i>Ambigüedad del término “orientalismo”</i>	61
3.2.2. <i>Problemas de método</i>	64
3.2.3. <i>El sesgo ideológico</i>	70
3.2.4. <i>Esencialismo y rigor científico</i>	71
3.3. La influencia de <i>Orientalismo</i> en los estudios culturales	73

4. Tres grandes ausencias en el debate orientalista	74
4.1. La ausencia de traducciones en el análisis del texto orientalista	74
4.2. La ausencia de referencias al orientalismo español	76
4.3. La ausencia de estudios que analicen el discurso académico sobre Oriente desde una hermenéutica de la alteridad	77
5. Recapitulación	78

II. ¿UN ORIENTALISMO ESPAÑOL?

1. Orientalismo, arabismo, africanismo: fronteras terminológicas y conceptuales..	83
1.1. La perspectiva científica: arabismo español y orientalismo europeo	86
1.1.1. <i>El nacimiento del arabismo español como actividad intelectual y su posterior desarrollo histórico dentro del marco europeo</i>	87
1.1.1.1. <i>Los orígenes de una disciplina</i>	87
1.1.1.2. <i>El desarrollo histórico del arabismo español en el marco europeo</i>	89
1.1.2. <i>El funcionamiento y organización del arabismo español como disciplina académica</i>	94
1.1.2.1. <i>Funcionamiento y organización internos</i>	94
1.1.2.2. <i>Funcionamiento y organización externos</i>	96
1.1.3. <i>El objeto de estudio del arabismo español</i>	97
1.1.4. <i>Los métodos científicos del arabismo español</i>	100
1.2. La perspectiva colonial: africanismo vs. orientalismo franco-británico	101
1.3. La perspectiva romántica: de la moda oriental en el marco andalusí	109
2. Recapitulación	113

III. EL ARABISMO ESPAÑOL: UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA

1. El arabismo español a debate	117
1.1. La vinculación del interés por los estudios árabes en España con los proyectos de expansión colonial	118
1.2. El prejuicio <i>anti-árabe</i> , <i>anti-islámico</i> y <i>anti-bereber</i>	121
1.3. La interpretación de la historia de al-Andalus	124
1.3.1. <i>La abolición de la historia</i>	125

1.3.2. <i>El falseamiento de la historia</i>	126
1.3.3. <i>La indiferencia hacia los estudios procedentes de otras disciplinas</i> ...	128
1.4. El sesgo ideológico: nacionalismo hispánico y nacionalismo andalusí ...	130
1.5. El objeto de estudio: el <i>ensimismamiento andalusista</i>	133
1.6. El carácter “gremial” y el “ostracismo universitario” del arabismo español universitario	135
1.7. Los métodos del arabismo español	137
1.8. La falta de especialización del arabismo español	138
2. Los distintos discursos arabistas y su vehiculación	141
3. Recapitulación	143

IV. LA NOCIÓN DE DISCURSO EN LA INTERPRETACIÓN DEL OTRO

1. Sobre la noción de “discurso”	147
2. La noción de “discurso” en Foucault	150
2.1. Definiciones del término “discurso”	150
2.2. La relación entre discurso, verdad, poder y conocimiento	154
2.3. Enunciados, estructuras discursivas y análisis textual	159
3. Discurso e ideología	160
4. Otras aproximaciones al discurso: <i>narrativas y mitos</i>	162
5. El análisis del discurso orientalista	165
5.1. Principales problemas en la aproximación saidiana del discurso	165
5.2. La interpretación del Otro en el discurso orientalista	167
6. Recapitulación	168

SEGUNDA PARTE

ARABISMO ESPAÑOL Y TRADUCCIÓN: AL-ANDALUS ANTE EL ESPEJO...	171
INTRODUCCIÓN	173

V. EL PAPEL DE LA TRADUCCIÓN EN EL DESARROLLO DEL ARABISMO ESPAÑOL

1. La traducción en los orígenes del arabismo español	179
1.1. El <i>scriptorium</i> del monasterio de Santa María de Ripoll	180

1.2. La Escuela de Traductores de Toledo	181
1.3. Alfonso X y los estudios árabes: la continuación de la labor traductora	184
1.4. El interés por la traducción del árabe para el Cristianismo	184
2. La traducción del árabe a partir del siglo XVIII	186
2.1. El impulso romántico: traducir lo exótico	188
2.2. El arabismo español del siglo XIX	190
2.2.1. José Antonio Conde: primer traductor de las fuentes árabes	191
2.2.2. Pascual de Gayangos y la necesidad de traducir al-Andalus	195
2.2.3. Serafín Estébanez Calderón: la traducción romántica	199
2.2.4. Francisco Fernández González: la traducción del Libro de Alhadis y de las Historias de al-Andalus de Ibn 'Adhārī	201
2.2.5. Francisco Javier Simonet y la Descripción del Reino de Granada	202
2.2.6. Lafuente Alcántara y su Ajbār Machmūa	206
2.2.7. Otras figuras destacadas del arabismo español del XIX	208
2.3. La traducción en el siglo XX: la nueva escuela de arabistas	210
2.3.1. Francisco Codera y Zaydīn: editar para traducir	212
2.3.2. Julián Ribera y Tarragó: la traducción de Ibn al-Qūtiyya	214
2.3.3. Miguel Asín Palacios y la traducción de la mística islámica	216
2.3.4. Ángel González Palencia: traducir los archivos	218
2.3.5. Emilio García Gómez: la culminación de la traducción arabista ..	219
3. La traducción en el arabismo español contemporáneo	223
3.1. Panorámica general de la traducción del árabe en España de los ochenta a nuestros días	224
3.2. El arabismo de hoy: quién traduce qué	225
4. Recapitulación	226

VI. TRADUCIR AL-ANDALUS: LA HISTORIA DE UN DISCURSO

1. Objetivos, enfoque, metodología y corpus de nuestro análisis	231
1.1. Análisis del discurso: posicionamiento y modelos de representación	233
1.2. El estudio de los <i>paratextos</i>	235
1.3. Texto, contexto, pretexto en el discurso del Otro	236
1.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	237

1.5. Algunas consideraciones acerca del corpus	240
2. Análisis del corpus	242
2.1. LA <i>DESCRIPCIÓN DE ESPAÑA DE XERIF ALEDRÍS</i> . TRADUCCIÓN DE JOSÉ ANTONIO CONDE	242
2.1.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	242
2.1.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	244
2.1.3. Estudios de los <i>paratextos</i>	246
2.1.3.1. <i>La portada</i>	246
2.1.3.2. <i>El prólogo</i>	248
2.1.3.3. <i>Las notas</i>	249
2.1.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	251
2.1.5. Conclusiones	253
2.2. <i>THE MOHAMMEDAN DYNASTIES IN SPAIN</i> , DE AHMAD IBN MUHAMMAD AL-MAQQARĪ. TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE PASCUAL DE GAYANGOS	255
2.2.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	255
2.2.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	256
2.2.3. Análisis de los <i>paratextos</i>	258
2.1.1.1. <i>La portada</i>	258
2.1.1.2. <i>El prólogo</i>	260
2.1.1.3. <i>Apunte bio-bibliográfico del autor</i>	264
2.1.1.4. <i>Notas, apéndices y tablas</i>	265
2.2.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	267
2.2.5. Conclusiones	268
2.3. <i>HISTORIAS DE AL-ANDALUS POR ABEN-ADHARI DE MARRUECOS</i> . TRADUCCIÓN DE FRANCISCO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ	270
2.3.2. Texto, contexto y pretexto de la obra original	270
2.3.3. Texto, contexto y pretexto de la traducción	272
2.3.4. Estudio de los <i>paratextos</i>	273
2.3.4.1. <i>La portada</i>	273

2.3.4.2. <i>Las notas a pie de página</i>	274
2.3.4.3. <i>La lista de suscritores</i>	279
2.3.4.4. <i>El “índice geográfico”</i>	279
2.3.5. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	281
2.3.6. Conclusiones	282
2.4. LA <i>DESCRIPCIÓN DEL REINO DE GRANADA</i> . TRADUCCIÓN DE FRANCISCO JAVIER SIMONET	284
2.4.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	284
2.4.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	285
2.4.3. Estudio de los <i>paratextos</i>	289
2.4.3.1. <i>La portada</i>	289
2.4.3.2. <i>La introducción</i>	290
2.4.3.3. <i>Las notas</i>	292
2.4.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	294
2.4.5. Conclusiones	299
2.5. <i>AJBAR MACHMUA</i> . TRADUCCIÓN DE EMILIO LAFUENTE ALCÁNTARA	300
2.5.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	300
2.5.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	301
2.5.3. Estudio de los <i>paratextos</i>	302
2.5.3.1. <i>La portada</i>	302
2.5.3.2. <i>El prólogo</i>	303
2.5.3.3. <i>Las notas</i>	305
2.5.3.4. <i>Los apéndices</i>	306
2.5.3.5. <i>Índice geográfico</i>	306
2.5.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	307
2.5.5. Conclusiones	310
2.6. La <i>HISTORIA DE LA CONQUISTA DE ESPAÑA DE ABENALCOTÍA EL CORDOBÉS</i> . TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JULIÁN RIBERA	311
2.6.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	311

2.6.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	312
2.6.3. Estudio de los pretextos	314
2.6.3.1. <i>La portada</i>	314
2.6.3.2. <i>El prólogo</i>	315
2.6.4. La construcción semiótica de la alteridad e identidad	321
2.6.5. Conclusiones	323
2.7. <i>ANDALUCÍA CONTRA BERBERÍA. TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS DE IBN HAYYĀN, AL-ŠAQUNDĪ E IBN AL-JATĪB POR EMILIO GARCÍA GÓMEZ</i>	325
2.7.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original	325
2.7.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción	326
2.7.3. Estudio de los <i>paratextos</i>	328
2.7.3.1. <i>La portada</i>	328
2.7.3.2. <i>La nota preliminar</i>	329
2.7.3.3. <i>El prólogo</i>	330
2.7.4. Al-Hakam II y los beréberes	331
2.7.5. Elogio del Islam español	334
2.7.6. El parangón entre Málaga y Salé	340
2.7.7. La construcción semiótica de la identidad y alteridad	342
2.7.8. Conclusiones	345
3. Conclusiones del análisis	346
4. Recapitulación	347
CONCLUSIONES	349
1. Verificación de los objetivos	351
2. Verificación de las hipótesis	353
APÉNDICE	357
BIBLIOGRAFÍA	387

INTRODUCCIÓN

Cualquier intento de ahondar en la traducción del árabe en España debe pasar necesariamente por el estudio del arabismo español, al ser éste uno de los principales portavoces de la cultura árabe en nuestro país. De hecho, gran parte de las ideas que circulan en España acerca del mundo árabe y de nuestra propia historia nacional nos han llegado a través del arabismo español, máxima autoridad en todo aquello vinculado a lo árabe-islámico.

Sin embargo el arabismo español, pese a su carácter corporativista, no ha sido todavía estudiado en profundidad desde una perspectiva crítica que analice el discurso (o discursos) que éste ha articulado sobre la cultura árabe, en general, y sobre al-Andalus, en particular.

La traducción resulta, en este sentido, un instrumento de análisis privilegiado, pues a través de ella podemos llegar a comprender cómo se articula tal discurso. Del mismo modo, creemos que la traducción del árabe en España constituye a su vez un campo de estudio en sí mismo, y que los textos traducidos por los arabistas españoles conforman un polisistema dentro de la literatura española.

Averiguar qué imagen nos ha llegado de la cultura árabe en general, y de la andalusí en particular, a través de las traducciones realizadas por arabistas españoles es uno de los propósitos generales de esta Tesis. Dado que al-Andalus, como veremos, fue con diferencia el campo de estudio más cultivado por los arabistas españoles, no nos habrá de extrañar que los textos más traducidos del árabe en España hayan sido, hasta hace sólo un puñado de décadas, los andalusíes. Los motivos y las circunstancias que han llevado al arabismo a perfilar este objeto de estudio son complejos, y tienen que ver tanto con la propia definición de la disciplina “arabista” en España, como con muy diversos factores epistemológicos, políticos, ideológicos y aun psicológicos.

En efecto, puede afirmarse –y su análisis es el objeto de esta Tesis- que el enfoque especializado llevado a cabo en universidades españolas, cuya materia de estudio es la lengua y literatura árabes, ha servido de vehículo para desarrollar una descripción o representación de su objeto que no es ajena a determinadas creencias, valores y categorías. Cuando los arabistas han abordado dichos temas, y han producido, seleccionado o traducido textos que los representan, han codificado una manera o maneras de ver el mundo que no se limita sólo a “lo árabe” o “lo islámico”, sino que tiene que ver también con la representación de la experiencia cultural propia y la imagen de su alteridad. En este sentido, partiendo de la hipótesis de que es posible identificar regularidades ideológicas o discursivas en la producción arabista, y de que éstas se constituyen como regularidades coherentes y comunes, podemos hablar genéricamente de un *discurso arabista*, tal y como lo define Roger Fowler:

'Discourse' is speech or writing seen from the point of view of the beliefs, values and categories which it embodies; these beliefs etc. constitute a way of looking at the world, an organization or representation of experience - 'ideology' in the neutral non-pejorative sense. Different modes of discourse encode different representations of experience; and the source of these representations is the communicative context within which the discourse is embedded (cit. en Mills 1997:6).

No obstante, también es necesario aquí advertir que la complejidad misma del objeto de estudio hace imposible llegar a una descripción completa de cualquier representación de la alteridad.

1. Motivación

Esta Tesis nace de una lectura. Cuando a mitades de los noventa cayó en mis manos por primera vez el libro *Orientalismo*, del profesor norteamericano de origen palestino Edward Said, mi forma de abordar el conocimiento de la lengua y cultura árabes sufrió una profunda transformación. Yo me encontraba por aquel entonces en Damasco, gozando de una beca de la Universidad de Barcelona, donde un par de años antes había

empezado a cursar los estudios de Filología Árabe. La lectura de Said no sólo venía a confirmar, a través de numerosos y precisos ejemplos, algunas de las intuiciones surgidas durante mis primeros años universitarios, sino que además ofrecía la genealogía de una disciplina en plena crisis de identidad, en plena decadencia, desde un enfoque y dentro de un marco epistemológico completamente novedosos: el de los estudios culturales y postcoloniales.

No fue hasta diez años después que, por uno de esos azares improbables de la vida, un nuevo ejemplar de *Orientalismo* volvió a caer en mis manos. Esta vez se trataba de una reciente edición en español, publicada por Mondadori y precedida por una nota del propio Said a la edición española. En el espacio de dicha nota el autor de origen palestino reflexionaba acerca del papel desempeñado por el arabismo español dentro del entramado orientalista. La breve nota concluía con la siguiente afirmación:

Es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del Islam en España es el hecho de *ser parte sustancial de la cultura española* y no una *fuerza exterior y distante* de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor (Said 2004 [1978]: 9-10 cursivas mías).

La reflexión de Said caló hondo en mi pensamiento, al tiempo que generaba en mí una acuciante curiosidad por saber si el célebre crítico estaría en lo cierto en lo tocante al orientalismo español. En efecto, parecía evidente que los estudios árabes en España se habían caracterizado siempre por su idiosincrasia andalusí. Sin embargo, no resultaba difícil reconocer en nuestro arabismo muchos de los rasgos del orientalismo europeo descritos por Said. ¿Dónde radicaba pues la diferencia? Decidí volver a recorrer el libro en busca de una respuesta.

Esta segunda lectura de *Orientalismo* fue casi tan reveladora como la primera. El análisis del texto orientalista, basado en la noción de discurso del filósofo francés Michel Foucault, seguía acaparando buena parte de mi interés, a pesar de las evidentes contradicciones metodológicas que éste presentaba en ciertos momentos del libro. Pero fue sin duda mi deseo de estudiar ese orientalismo español *sui generis* dentro del contexto saidiano lo que me llevó al análisis del discurso y no viceversa. En efecto, si el

texto orientalista podía aportarnos información muy valiosa acerca de la imagen que Europa había ido forjando de Oriente a lo largo de los siglos, el texto arabista también podía informarnos acerca de la visión de al-Andalus forjada por el arabismo español.

Me lancé pues a la búsqueda de estos textos y fue entonces cuando me di cuenta de que entre ellos existía una multitud de traducciones: traducciones de textos literarios, científicos, filosóficos, históricos, religiosos... Más que a ninguna otra actividad los arabistas españoles –como posiblemente también los orientalistas europeos, esto está todavía por estudiar– se habían entregado a la edición y traducción de textos árabes clásicos, paradigma de la alteridad y del conocimiento del Otro, espacio de encuentro entre dos voces, espejo de doble cara. Cerré entonces el libro de Said y empecé a escribir esta Tesis.

2. Objetivos

En esta Tesis nos proponemos alcanzar los siguientes objetivos:

Objetivo general:

Estudiar el discurso (o discursos) sobre al-Andalus articulado por el arabismo español a lo largo de los dos últimos siglos.

Objetivos específicos:

- 1- Situar el arabismo español dentro del debate orientalista.
- 2- Determinar si se puede o no hablar de un orientalismo español en el sentido saidiano del término.
- 3- Establecer cuáles son los discursos dominantes dentro del arabismo español sobre al-Andalus y cuáles han sido sus principales críticas.
- 4- Revisar la aplicación que Said hizo de la noción foucaultiana de discurso y adaptarla a un modelo metodológicamente más ajustado.

- 5- Estudiar el papel de la traducción en el desarrollo histórico del arabismo español.
- 6- Analizar la construcción semiótica de la alteridad en los *paratextos* de una serie de traducciones de textos historiográficos andalusíes realizadas por distinguidas figuras del arabismo español.

3. Hipótesis

Las hipótesis de las que hemos partido para la elaboración de esta Tesis son las siguientes:

- 1- El arabismo español puede ser considerado un orientalismo, aunque con importantes rasgos diferenciales.
- 2- El arabismo español ha articulado, desde sus inicios, un determinado tipo de discursos en torno a al-Andalus perceptibles a través de los textos escritos sobre él.
- 3- La noción foucaultiana de discurso requiere de un marco metodológico muy preciso para poder aplicarse al análisis del texto orientalista.
- 4- La traducción ha desempeñado, y sigue desempeñando, un papel determinante dentro del arabismo español.
- 5- La traducción puede aportar información útil sobre los distintos discursos articulados por el arabismo español, sobre todo aquéllos relacionados con la construcción de las nociones de alteridad e identidad.
- 6- Las traducciones de obras árabes de la historiografía andalusí realizadas por arabistas españoles son susceptibles de aportar información relevante acerca del discurso del Otro andalusí.
- 7- Los *paratextos* de las traducciones constituyen un espacio favorable para el estudio del posicionamiento del traductor en relación con su objeto de estudio.

4. Metodología

La metodología seguida para la elaboración de esta Tesis es fundamentalmente de naturaleza textual, como se verá a continuación.

En la primera parte, realizamos un vaciado y posterior análisis de las principales aportaciones al debate orientalista. A este análisis sigue un estudio en profundidad del arabismo español dentro del contexto europeo y de las críticas que dicha disciplina ha recibido en España en los últimos años. Finalmente, revisamos la noción de discurso en la obra de Foucault con el objetivo de elaborar un marco metodológico lo más ajustado posible para nuestro análisis del texto arabista.

En la segunda parte de la Tesis, procedemos a una prospección y posterior vaciado de datos relacionados con la traducción del árabe realizados tanto a partir de las principales monografías sobre la historia del arabismo español, como de una serie de catálogos bibliográficos sobre obras andalusíes. A este trabajo ha seguido el análisis de un corpus de obras de la historiografía andalusí traducidas y comentadas por siete arabistas españoles de reconocido prestigio. Para este análisis hemos partido de la noción de *paratexto* propuesta por Gérard Genette (1987), de las definiciones de texto, contexto y pretexto de Widdowson (2004 y 2007) y del modelo de construcción semiótica de la identidad y alteridad de Carbonell (2003b, 2004a). Todo ello, dentro de los presupuestos generales del análisis del discurso (AD), de los cuales se hablará detalladamente en el capítulo correspondiente.

5. Estructura de la tesis

Nuestra Tesis se divide en dos partes. La primera parte, titulada *El arabismo español en el debate orientalista: la construcción de un discurso*, constituye el marco teórico y conceptual de la Tesis. Sin embargo, hemos intentado que cada uno de los cuatro capítulos que la componen sea en sí mismo una aportación científica, ya sea por la

perspectiva adoptada como por el tipo de análisis que se ha realizado. La segunda parte de esta Tesis, titulada *Arabismo español y traducción: al-Andalus ante el espejo*, está formada por dos capítulos más. En esta segunda parte, en la que la traducción desempeña un papel central, trataremos de demostrar que la traducción ha estado presente en el arabismo español desde sus inicios y que los textos de al-Andalus han sido los más traducidos. A continuación ofrecemos un resumen de los principales contenidos de cada capítulo:

En el primer capítulo penetraremos en el más que nunca vigente debate orientalista, proponiendo para ello una personal revisión, análisis y ordenación de sus principales aportaciones. Ciertamente, la naturaleza poliédrica y transdisciplinar que desde siempre ha caracterizado a este debate resulta un marco idóneo para nuestra investigación, pues en él se abordan tres temas clave para nosotros: el análisis textual en tanto que instrumento para la interpretación de la realidad, la noción de discurso y sus implicaciones, y la construcción de la imagen del Otro.

En el segundo capítulo se pretende dar una vuelta de tuerca más en el debate orientalista al explorar uno de sus campos más vírgenes y apasionantes: el del orientalismo español. Averiguar si el “orientalismo” español fue creador de un determinado discurso sobre una representación llamada Oriente, sobre *su* Oriente, tal y como sucedió con otros orientalismos europeos (principalmente el francés y el británico); indagar en su idiosincrasia y explorar las diferencias y similitudes existentes entre éste y el orientalismo europeo, son algunos de los objetivos que trataremos de alcanzar a lo largo de este capítulo.

El tercer capítulo está ya enteramente dedicado al arabismo español, principal objeto activo de nuestra Tesis. Considerado tradicionalmente como la vertiente científica del orientalismo español, el arabismo ha vivido en las últimas décadas una de sus peores crisis de identidad. En este capítulo se recogen las aproximaciones críticas más destacadas y controvertidas hacia una disciplina cada vez más envejecida y fragmentada, a la vez que sumida en un proceso de profunda transformación. Esta revisión nos

conducirá hacia una definición de los principales discursos vinculados al arabismo español.

En el cuarto capítulo profundizaremos en la noción de discurso tal y como ésta fue concebida por Foucault, para posteriormente estudiar la evolución que este concepto ha experimentado a lo largo de su historia. Como es obvio, profundizar en el conocimiento de la noción de discurso resulta indispensable para poder emprender un análisis pormenorizado de las distintas estructuras discursivas presentes en los textos producidos por el arabismo español que analizaremos en el sexto capítulo.

En el quinto capítulo ofreceremos un repaso a la evolución histórica del arabismo español a través de un hilo conductor: el de la traducción. Gracias a este repaso se ha podido identificar no sólo en qué épocas y para qué arabistas la traducción desempeñó un papel más importante, sino también cuáles han sido los géneros textuales más traducidos a lo largo de la larga historia de los estudios árabes en España.

En el sexto y último capítulo emprenderemos el análisis de los *paratextos* de un corpus de traducciones de obras históricas sobre al-Andalus realizadas por siete grandes figuras del arabismo español de los siglos XIX y XX. Este análisis tiene como objetivo identificar y analizar las principales estructuras discursivas en torno a las nociones de identidad y alteridad. Conviene advertir, no obstante, que estudiar las estructuras discursivas en torno a la alteridad en *toda* la producción arabista española sobrepasa los objetivos de esta Tesis. El análisis exhaustivo de las mismas, tanto en obras originales como en traducciones, necesitaría de largos años de estudio por parte de un extenso grupo de investigación, y aun así seguramente sólo se llegaría a una aproximación superficial. Por todo ello, en esta Tesis nos ceñiremos únicamente a la intervención explícita de los arabistas-traductores en un único género: la traducción de un conjunto de obras históricas representativas. Ampliar el análisis a otros tipos de texto será objeto de futuros trabajos de investigación.

Al final de cada uno de estos capítulos hemos añadido un apartado titulado *Recapitulación* en el que se recogen las principales ideas del capítulo, al tiempo que lo enlaza con el siguiente.

6. Transcripción

El sistema de transcripción del árabe seguido en esta Tesis es el siguiente¹:

أ	-	ض	s
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	th
ث	th	ع	'
ج	ġ	غ	g
ح	h	ف	f
خ	j	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	s	ي	y

Prolongaciones vocálicas: ī / ā / ū

Artículos: al- (sin asimilaciones solares)

¹ La simplificación que presenta nuestro sistema de transcripción se justifica por el hecho de que cada palabra transcrita aparecerá acompañada en el texto por su equivalente en caracteres árabes.

PRIMERA PARTE

**EL ARABISMO ESPAÑOL EN EL DEBATE ORIENTALISTA:
LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO**

I. El debate orientalista: diagnóstico de una controversia

1. Sobre los orígenes y significados del término “orientalismo”

El significado del término “orientalismo” ha pasado por distintas fases a lo largo de su historia, viéndose modificado según las épocas y la naturaleza de quien lo empleara. De hecho, desde sus remotos y discutidos orígenes, el término “orientalismo” ha servido fundamentalmente para designar al ámbito académico dedicado al estudio de las culturas, lenguas, historias y sociedades orientales. Este Oriente objeto de estudio del orientalismo, sin embargo, no fue nunca una entidad geográfica bien definida.

Entrado ya el siglo XIX, al sentido estrictamente académico de orientalismo se le unió el artístico, impulsado sobre todo por las nuevas tendencias nacidas del Romanticismo y que encontraron su máximo esplendor en el arte y en la literatura. La compañía británica en la India y las sucesivas expansiones coloniales del imperio británico, habían propiciado el conocimiento de unas regiones hasta aquel momento ignotas en Europa, un Oriente misterioso y lejano que no tardó en convertirse en una fantasía europea, en un sueño inalcanzable, en el reducto de una alteridad deseada².

Según el Diccionario de la Real Academia, por “orientalismo” se entiende el “conocimiento de la civilización y costumbres de los pueblos orientales”, así como “la predilección por las cosas de Oriente”. Algo parecido propone el diccionario Robert de lengua francesa, que ofrece la siguiente definición: “science, goût des choses de l’Orient; caractère oriental”. Finalmente, la Enciclopedia Británica propone para orientalismo “something (as a style or manner) associated with or characteristic of Orient and the Orientals”. Definiciones igualmente ambiguas encontramos para el término “orientalista”, quien unas veces es presentado como académico, otras como militar, otras como artista, otras como viajero, otras como administrador colonial, etc.

² Sobre el desarrollo de esta representación de Oriente y sus fantasías, ver Daniel (1960); Rodinson (1989); Baker et al. (1985); Kabbani (1986) y Halliday (2005). Sobre su desarrollo en el siglo XVIII europeo, ver Rousseau y Porter (eds.) (1990). Sobre su papel dentro de la larga lista de representaciones, algunas complementarias, otras contradictorias, que dan lugar a la idea de Europa, ver Fontana (1994). Contrátese con el occidentalismo, o representación esencialista de Europa y Occidente, en Paradela (1993).

Asimismo, en todas estas definiciones se echa en falta una concreción del término “Oriente” (unas veces Asia Oriental, otras mundo árabe, otras mundo colonizado). Ninguno de los distintos diccionarios consultados resuelve esta ambigüedad. El Diccionario de la Real Academia, por ejemplo, define “oriente”, además de como un punto cardinal o el lugar de la Tierra por donde sale el sol, como “Asia y las regiones inmediatas a ella de Europa y de África”. La misma imprecisión en la delimitación geográfica de este “oriente” la encontramos en la definición de “Orient” del diccionario Robert de la lengua francesa: “L’Asie et parfois certains pays du bassin méditerranéen ou de l’Europe central”. Finalmente, el Cambridge Advanced Learner’s Dictionary propone para “(the) Orient” la siguiente definición: “*Old-fashioned* noun for the countries in the east or south-east of Asia”.

Quizá merezca la pena observar que, mientras que en una de estas definiciones (la española) el término “oriente” define a “regiones”, en las otras dos define a “países”. Seguramente una investigación pormenorizada del “uso” de esta palabra en las distintas lenguas y culturas nos mostraría que, además de la referencia a una “geografía física” del término “oriente”, existe también una suerte de “geografía cultural” de imprecisión y borrosidad similares. Oliver Richon afirma, a este respecto:

The Orient and the Occident are then not just words but names, proper names constructing identities which become territories. The Orient becomes what lies East of the Dividing line. It is a differential term which defines what is not Western. It defines the West negatively, so that the Occident as a category cannot exist without the Orient. Inversely, the Orient will then only exist from a Western vantage point. The Western surveying gaze somehow constitutes itself as Western when looking at the Orient, at the Other (cit. en Baker et al. 1985: 1).

De hecho, la primera lengua oriental estudiada en Europa fue el hebreo, una lengua que juntamente con el siríaco y el caldeo fue aprendida y conocida por los teólogos cristianos a principios de la Edad Media. A mediados de del siglo XIII, en época de cruzadas, una nueva lengua, el árabe, se añadió a la lista de lenguas orientales,

ofreciéndose su enseñanza en las principales universidades europeas ya a partir del siglo XIV³.

Sin embargo, no fue hasta el siglo XVIII cuando la dominación colonial -principalmente en el continente asiático- empezó a dedicar al estudio de las lenguas de las nuevas colonias una atención especial. Mientras que los rusos se especializaron en las lenguas urálicas y altaicas, los franceses se interesaron por las distintas lenguas habladas en el sur y en el este de Asia, como el hindi y el chino, y los holandeses, fundadores de la primera sociedad de orientalistas en 1781, se centraron en las lenguas del sudeste asiático. Uno de los grandes hitos de ese primer orientalismo fue el descubrimiento de William Jones⁴ en 1780 que vinculaba las primeras lenguas europeas al sánscrito.

En 1873, en pleno apogeo del imperialismo occidental, se celebró el primer congreso orientalista en París, al que siguieron otros dieciséis congresos hasta la Primera Guerra Mundial, siendo el último en Viena en 1912. Este período, calificado por muchos como la *La belle époque*, fue efectivamente la edad de oro del orientalismo académico. Tras la Primera Guerra Mundial, sólo se celebraron cuatro congresos más y en 1973, exactamente un siglo después del primer certamen y también en París, el congreso cambió su antiguo nombre de Congreso de Orientalistas por otro más acorde con los nuevos tiempos: Congreso Internacional de Ciencias Humanas y Sociales en Asia y Norte de África.

En cualquier caso, lo cierto es que el término “orientalismo” gozó de una buena salud hasta mediados del siglo XX. El orientalismo, tanto en sus vertientes científica como artística, solía tener una connotación positiva o cuanto menos neutra. No será hasta los años sesenta del siglo pasado, que el término “orientalismo” y todos sus derivados empezarán a adquirir una connotación negativa, fruto de las primeras críticas a una disciplina académica cuyos métodos y presupuestos fueron cuestionados por las nuevas generaciones de académicos.

³ Sobre la relación entre este incipiente orientalismo europeo medieval y el mundo árabe, ver Southern (1962) y sobre todo Menocal (1987).

⁴ Sobre las traducciones realizadas por William Jones, ver Niranjana (1992: 12-19) y Carbonell (1993).

2. Primeras críticas al orientalismo

Las primeras críticas al orientalismo y a los orientalistas surgieron durante la época de liberación nacional de las colonias europeas en África y Asia, a principios de los años sesenta, y durante la década de los setenta del siglo XX. Estas críticas fueron formuladas principalmente por académicos con una excelente formación, procedentes de las antiguas colonias y a menudo instalados en Europa o en EEUU. A través de esta crítica y el subsiguiente debate, el orientalismo pasó de ser un nombre comúnmente aceptado en el ámbito de las humanidades, a uno de los términos más ideológicamente connotados y más rebatidos dentro del mundo académico moderno.

2.1. Anouar Abdel-Malek y la crisis del orientalismo

Una de las primeras críticas al orientalismo vino de la mano del filósofo de origen egipcio y profesor de la Universidad La Sorbona de París Anouar Abdel-Malek, con su artículo “Orientalism in crisis” publicado en 1962. Según Abdel-Malek era “urgente efectuar una revisión y una reevaluación crítica de la concepción general y de los métodos e instrumentos referentes al conocimiento de Oriente por Occidente, en especial desde el comienzo del siglo pasado” (Abdel-Malek 1963 [1962]: 87)⁵.

Para este autor, el orientalismo en tanto que disciplina académica vivía un momento de profunda crisis, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la emancipación de muchos países árabes del yugo colonial. Asimismo Abdel-Malek advertía de que el verdadero desarrollo de los estudios orientales en los dos sectores claves del mundo árabe y Extremo Oriente data, en lo esencial, de la época de la implantación colonial:

⁵ Las citas están tomadas de una traducción española del artículo de Abdel-Malek publicada en 1963 en la versión castellana de la revista *Diógenes*. Entre corchetes se indica el año de la primera versión inglesa. Este sistema de explicitación del año de la primera publicación entre corchetes será el que emplearemos a lo largo de toda esta Tesis.

Por el momento, la crisis afecta profundamente al orientalismo: desde 1945, ya no es solamente el “ámbito” lo que se le escapa, sino también los “hombres”, hasta ayer “objeto” de estudio, y en lo sucesivo “sujetos” soberanos (Abdel-Malek 1963 [1962]: 87).

A partir de una definición de Michelangelo Guidi sobre el sentido del término “orientalista”, Abdel-Malek reflexiona sobre el orientalismo tradicional, que según él es el que ha representado a todo el orientalismo hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, y que sigue ocupando un lugar desmesurado hasta hoy. Abdel-Malek divide este orientalismo tradicional en dos grupos: uno, el representado mayormente por universidades y sociedades de eruditos, que si bien es el que han desarrollado más los académicos y universitarios, eso no significa que abarque todo lo publicado y realizado sobre Oriente; y el otro, el constituido por una amalgama de hombres de negocios, militares y funcionarios coloniales, misioneros, publicistas y aventureros, “cuyo único objetivo era reconocer el terreno a ocupar” (Abdel-Malek 1963 [1962]: 90). Para defender su tesis, Abdel-Malek se apoya en las palabras de Jacques Berque cuando afirma que “la visión del *Bureau arabe* ha determinado que el estudio de las sociedades nordafricanas –basado y a la vez alimentado y limitado por la acción- fuese desde su origen un estudio orientado” (cit. en Abdel-Malek 1963 [1962]: 90)

La pregunta que Abdel-Malek se plantea ahora es si existen similitudes entre ambos grupos, a lo que responde afirmativamente. Estas similitudes son, en primer lugar, de concepción general (visión de Oriente y de los orientales). Es decir, en el plano de la problemática, ambos grupos consideran a Oriente y a los Orientales como “objeto” de estudio pasivo, esencialista, no soberano de sí mismo. En lo referente a la temática, existe una tipología etnista (y en el segundo grupo, racista) de los pueblos estudiados:

Según los orientalistas tradicionales, existiría una esencia –a veces incluso descrita claramente en términos metafísicos- que consitutye el fondo inalienable y común de todos los seres considerados; esta esencia es a la vez “histórica”, porque se remonta a las profundidades de la historia, y fundamentalmente “ahistórica”, porque fija el ente, el “objeto” de estudio,

en su especificidad inalienable y no evolutiva (Abdel-Malek 1963 [1962]: 92).

En segundo lugar, están las similitudes relacionadas con los métodos de estudio e investigación (determinados por la concepción general), que se podrían resumir en que el *pasado* de las naciones y de las culturas orientales será por naturaleza el campo de estudio preferente, admitiendo implícitamente que los períodos más brillantes de los países orientales pertenecen al pasado y, por lo tanto, que su decadencia es ineluctable (Abdel-Malek 1963 [1962]: 93). Asimismo, ese pasado se estudiará en sus aspectos culturales –en especial la lengua y la religión- separados de la evolución social. En cuanto a la historia, estudiada como *estructura*, se proyectará, en el mejor de los casos, en el presente reciente, el cual aparecerá como la prolongación de un pasado grandioso pero extinguido. Así pues, “de historizante, la historia se convertirá en exótica” (Abdel-Malek 1963 [1962]: 94). Finalmente, se ocultará el trabajo científico de los eruditos de los diferentes países orientales:

Se ocultará el trabajo científico de los eruditos de los diferentes países orientales, pero en general se lo ignorará por completo, salvo las pocas obras que coinciden con el orientalismo de las metrópolis; el resto se considerará carente de valor y será denigrado, y el retraso, imputable a las condiciones históricas, en especial al colonialismo, se convertirá en un carácter específico constitutivo de las mentalidades orientales (Abdel-Malek 1963 [1962]: 94).

En tercer y último lugar, Abdel-Malek menciona las similitudes de ambas corrientes en lo referente a instrumentos de estudio e investigación. Según él, estos instrumentos están constituidos esencialmente por la acumulación y concentración de las riquezas pertenecientes a los países de Asia, África y América Latina en las grandes metrópolis europeas, fuera del alcance de los mismos investigadores árabes. Además, en materia de historia moderna y contemporánea, la mayor parte –y hasta lo esencial- de los materiales referentes a países coloniales y dependientes, son por lo general inaccesibles al público. Finalmente, las fuentes secundarias utilizadas por los orientalistas tradicionales de Occidente –informes de administradores coloniales, de misiones

religiosas católicas o protestantes, memorias y relaciones de consejos de administración de sociedades, relatos de viajes, etc.- están profundamente coloreadas por todas las variantes del etnismo y el racismo, siendo las más moderadas exóticas o paternalistas. Pero según Abdel-Malek el renacimiento de las naciones y pueblos orientales, las victorias de los movimientos de liberación nacional y la diferenciación de las “dos Europas” han conmovido hasta sus cimientos el edificio del orientalismo tradicional:

Los especialistas y el gran público han adquirido conciencia del desacuerdo existente, no sólo entre la ciencia orientalista y el material objeto de estudio, sino también –y esto iba a resultar determinante- entre las concepciones, métodos e instrumentos de trabajo de las ciencias humanísticas y sociales, y los del orientalismo (Abdel-Malek 1963 [1962]: 95).

Abdel-Malek denomina a este nuevo orientalismo nacido del período poscolonial *neo-orientalismo*, y lo divide, a su vez, en dos tipos: a) el neo-orientalismo de la Europa occidental y b) el neo-orientalismo en el sector socialista. Centrando su crítica en torno a los tres mismos ejes (concepción general, métodos de estudio y de investigación, e instrumentos), Abdel-Malek sostiene, en relación al neo-orientalismo occidental, que sigue existiendo un *discurso* colonial especialmente visible en los círculos orientalistas franceses y anglosajones. Asimismo, el pasado continúa ocupando un lugar primordial, aunque las exigencias de la política contribuyen a estudiar también el presente. Dicho presente, aceptado finalmente como objeto de estudio, no escapa de las exigencias de la constitución de tipologías propias de los diversos pueblos de Oriente. Del mismo modo, se seguirá denigrando el trabajo científico efectuado en los países de Oriente, por ignorancia o inaccesibilidad. En cuanto a los instrumentos de estudio e investigación, Abdel-Malek reconoce que las potencias occidentales, en especial EEUU, desean crear nuevos centros de acumulación de riquezas y materiales culturales además de los ya existentes. En este sentido, la colaboración con los eruditos e investigadores de los países orientales ha sido reconocida como una necesidad objetiva.

En relación con el neo-orientalismo del sector socialista, Abdel-Malek sostiene que en general ha tendido a adoptar una postura crítica frente al eurocentrismo, defendiendo la lucha antiimperialista y el llamamiento a que el orientalismo esté al servicio de la lucha

de los pueblos de Oriente por conseguir su liberación nacional y social. Por otra parte, reconoce que algunos neo-orientalistas socialistas de Europa alertan del eurocentrismo implícito en tal afirmación y de la importancia de la forma de producción oriental de la que ya habló Marx, así como del doble efecto de la colonización británica en la India, con movimientos de liberación nacional muy populares y fuertes. En cuanto a los métodos de estudio y de investigación, se tratará de definir “una nueva actitud ante el problema de las relaciones entre el orientalismo y todas las ciencias humanísticas, cada una de ellas concebida en su universalidad planetaria” (Abdel-Malek 1963 [1962]: 110).

Se insistirá en el estudio del presente por encima del pasado, pues la concepción marxista de la historia y la metodología que la acompaña animan muy naturalmente lo esencial de dichos trabajos. Finalmente, en relación con los instrumentos de estudio e investigación, los estados socialistas, principalmente la URSS, no han dispuesto de las mismas fuentes directas e indirectas, de las que disponían las potencias coloniales. Por otra parte, no sólo se reconoce, aprecia y estudia el trabajo científico de los investigadores y eruditos de los diferentes países de Oriente –lo que debería ser obvio– sino que se lo sitúa, como es debido, en una categoría privilegiada. De esta forma, el tipo mismo del investigador científico debe cambiar radicalmente, formándose en campos especializados dentro de las ciencias humanas y sociales (economía, derecho, historia, sociología, ciencia política, filosofía, estética, lingüística, literaria, etc.)

2.2. Abdul Latif Tibawi y el estudio del Islam en occidente

Dos años después de la publicación de “Orientalismo en crisis” de Abdel-Malek, el historiador palestino Abdul Latif Tibawi, de la Universidad de Londres, publicó el artículo “English-Speaking Orientalists”, en el que critica de forma explícita la imagen que los orientalistas han dado del Islam y del mundo árabe. Tibawi arranca su disertación enfatizando la casi eterna y arraigada hostilidad entre los mundos islámico y cristiano, lo que explicaría el temprano interés científico en las regiones de tradición musulmana por parte de los orientalistas. La herencia de esta hostilidad religiosa influyó de manera muy incisiva, según Tibawi, a los orientalistas clásicos, los cuales en muchos

casos se aliaron con los misioneros cristianos de Oriente para describir de forma a menudo despectiva el Islam y las sociedades islámicas.

From the beginning there was, if not an affinity of aims, at least some mutual sympathy and active cooperation between the academic orientalist and the evangelizing missionary. In England this was particularly true of the Arabists at the two ancient universities where Arabic was cultivated as an aid to theological and biblical studies by scholars who were themselves usually in holy order (Tibawi 1964: 28).

La crítica de Tibawi, en este sentido, se centra esencialmente en la interpretación del Islam por parte de la vertiente académica de la corriente orientalista. Tibawi reprocha a los estudiosos del Islam en Europa, y concretamente en Gran Bretaña, su falta de objetividad y de “distanciamiento científico”. Esta falta de objetividad se percibe nítidamente, según Tibawi, en los textos producidos por orientalistas, y muy particularmente en la edición y traducción de los mismos. Este punto, clave para nuestra Tesis y quién sabe si detonante del análisis crítico del texto orientalista que encabezará Said unos años más tarde con su *Orientalismo*, es argumentado de la siguiente forma por Tibawi:

Instances of insufficient scientific detachment are not lacking even in the *editing* or *translating* of certain texts, where the subject lends itself to the ventilation of those “fixed ideas” about Islam which still exist in the minds of certain Western scholars (Tibawi 1964: 29 cursivas mías).

Tibawi centrará su estudio en los orientalistas contemporáneos, pues según él sólo ellos pueden entender la repercusión e impacto de sus ideas sobre el Islam en el ámbito científico y público. Para Tibawi, muchos de los viejos prejuicios sobre los musulmanes siguen siendo difundidos por reconocidos especialistas en lengua árabe e Islam de las más prestigiosas universidades de occidente. La posición de credibilidad de la que gozan estos académicos, su estatus científico, hacen que su mensaje sea aceptado fácilmente no sólo por la comunidad universitaria, sino también por la sociedad, a pesar de la elevada especulación que pueden contener sus escritos:

Many of the studies of Islam written by English-speaking orientalists are distinguished by erudition, but if one penetrates beneath the apparatus of the learned footnotes and the array of sources, one is bound to detect an alarming degree of speculation, guesswork, and passing of judgment, for which little or no concrete evidence is produced (Tibawi 1964: 30).

En 1979 Tibawi publicó una continuación de su primera crítica titulada “A Second critique of English-Speaking Orientalists”, en la que explicaba cómo los orientalistas contemporáneos, arrastrados por su deseo de entender el Islam tras las distintas derrotas coloniales, cometieron errores colosales que transmitieron a sus fervientes estudiantes, lo que siguió impidiendo adoptar una visión fresca y no sesgada del mundo y cultura islámicos.

2.3. Talal Asad: orientalismo, colonialismo y antropología social

En 1974 el saudí Talal Asad, reconocido antropólogo afincado en EEUU, especialista en colonialismo y descolonización en el ámbito islámico –y que será luego conocido como uno de los primeros estudiosos del postcolonialismo y de la traducción cultural-, vincula en su artículo “Two European Images of Non-European Rule” el orientalismo y la antropología social europea con el colonialismo:

For the orientalist’s construct, by focusing on a particular image of the Islamic tradition, and the anthropologist’s, by focusing on a particular image of the African tradition, both helped to justify colonial domination at particular moments in the power encounter between the West and the Third World (Asad 1973: 118).

Asad sitúa los inicios del orientalismo moderno a finales del siglo XIX, justo en el momento de máxima expansión colonial. Para él, su método filológico y literario, basado en crónicas, tratados, etc. arrebatados a los distintos países colonizados, denotaba un desinterés por parte de los orientalistas en establecer un contacto directo

con los pueblos cuyas historias culturales constituían el objeto de estudio de su disciplina:

So in his desire to characterize a distinctive “Islamic society”, on the basis of a considerable body of textual material relating to many eventful centuries, he is led to adopt a partly functionalist perspective: for the emphasis on the integrative role of Islam as a religion is reminiscent of the social anthropologist’s treatment of the integrative function of “tribal” religious values in many African political systems (Asad 1973: 113).

Además, Asad advertía una cierta unidad entre los distintos miembros de esta comunidad científica. Autores tan influyentes como Ranke, Burkhardt, Gobineau o Renan, aún discrepando en asuntos clave, estaban significativamente unidos en su visión reduccionista y a-histórica del Islam y de sus pueblos. De hecho, la perspectiva de estos primeros orientalistas no era esencialmente distinta de la de los fundadores del orientalismo moderno, como Wellhausen, Nödelke, Becker, Snouck Hurgronje, etc. (Asad 1973: 117).

En este sentido, Asad relaciona los métodos, los presupuestos y las preocupaciones del orientalismo con la experiencia europea con el Islam anterior al colonialismo occidental en Oriente Medio. Los orientalistas, argumenta Asad, han querido subrayar la ausencia de “libertad”, de “progreso” y de “humanismo” en las sociedades islámicas clásicas, relacionando tales calificativos con la esencia religiosa del Islam: “Thus in contrast to the social anthropology whose intention has often been to show that the rationality of African cultures is comprehensible to (and therefore capable of being accommodated by) the West, the orientalist has been far more occupied with emphasising the basic irrationality of Islamic history” (Asad 1973: 115).

En esta importante afirmación de Asad se descubre el que será uno de los principales postulados de la aproximación crítica a los estudios orientales, así como del problema epistemológico de la representación occidental respecto de otras culturas que se definen en oposición a ella -y por ende, de cualquier acercamiento a las mismas, ya sea por medio del análisis etnográfico, de la narración histórica, o de la traducción. Desde este

punto de vista, la historia islámica ha visto subrayada su alteridad como “irracional”, es decir, incoherente desde la lógica del sentido común “occidental”.

2.4. Hichem Djaït: orientalismo y Europa

Una aportación similar es la del historiador e islamólogo tunecino Hichem Djaït en su artículo “Psychologie de l’Orientalisme” (1976). Para Djaït, el orientalismo europeo dedicado a los estudios árabe-islámicos no hace más que afirmar su europeidad frente a un Islam visto como algo monolítico y permanente, ya sea desde posturas abiertamente cristianas como laicas. Desde esta perspectiva, el orientalista se erige, en opinión de Djaït, como “el más occidentalista de los hombres, como si un contacto prolongado con una cultura distinta le hubiese devuelto una conciencia agudizada de su diferencia y, temeroso de perderlo o de que se disuelva en una alteridad inferior, procurase reafirmarla” (Djaït 1990 [1976]: 82-83)⁶.

A diferencia del intelectual crítico, que duda y cuestiona su propia sociedad, o del etnólogo, que muchas veces intenta huir de ella, el orientalista defiende la ejemplaridad del destino de Europa. Es así como el Islam se ve abocado, según Djaït, a un mano a mano obsesivo con Occidente. En este contexto, la historia del Islam ya no se desarrolla según su propia dinámica, sino como un reflejo pálido e invertido de la de Occidente (Djaït 1990 [1976]: 83). Convertido en portavoz de Occidente, el orientalista se encuentra sin embargo en una posición ambigua, sin saber a qué público dirigir su mensaje civilizador. Al final, la solución pasa inevitablemente por una simplificación de lo complejo, una reducción de lo heterogéneo, una fijación de lo movable. Asimismo, Djaït reprocha al orientalismo el hecho de basar gran parte de sus postulados en especulaciones acientíficas, como se expone a continuación:

Toda la riqueza de la “cultura” islámica se resume en un cuadro descriptivo que no es resultado de un paciente trabajo de análisis previo, sino de intuiciones que pretenden descubrir, de un vistazo, la esencia misma de esa cultura (Djaït 1990 [1976]: 85)

⁶ Las citas están tomadas de una traducción española de este texto incluida en el libro *Europa y el Islam* (1990) del mismo autor.

Pero no sólo la especulación intuitiva está detrás de la interpretación orientalista de los pueblos “orientales”. En el fondo, explica Djaït, muchos de estos planteamientos responden a una constante básica del inconsciente occidental: el temor, la ansiedad que produce la alteridad de Oriente, su supuesto antagonismo. Por eso el orientalista, explica Djaït, buscará en el Oriente lo que en él hay de occidental: las raíces helenistas, las minorías cristianas, etc. Buscará, en suma, familiarizarlo⁷.

Por otra parte, y durante un siglo entero, la existencia del orientalismo estuvo condicionada por la incapacidad del mundo musulmán para conocerse, pues se hallaba sujeto a una tutela intelectual que le consideraba inferior. De hecho, es la crisis política en la que se vio sumido el Islam entre 1860 y 1960 la que hizo que careciera de los recursos necesarios para analizarse. El orientalismo llenó pues ese vacío. Es desde esta premisa, que Djaït establece un vínculo inequívoco entre el orientalismo y la dominación colonial, considerando el orientalismo como “una gran empresa del espíritu occidental” (Djaït 1990 [1976]: 90). Pero si en alguna cosa el orientalismo difiere de la historia, es en que “la historia sólo trata de comprender y no cuestiona los fundamentos de la sociedad que estudia, mientras que el orientalismo se arroga al derecho de juzgar y en ocasiones de maldecir y condenar” (Djaït 1990 [1976]: 96).

Finalmente, Djaït termina su disertación dudando de que el orientalismo fuera un agente consciente de la dominación colonial, a pesar de que su trabajo casi siempre reflejara esa situación de superioridad occidental sobre el Islam, convirtiéndose incluso a veces en portavoz de los prejuicios más anquilosados en la conciencia popular occidental.

⁷ Esta “familiarización” parece contradecir la “exotización” a la que aludía Asad un poco más arriba. Sin embargo, este movimiento doble y ambivalente de asimilación y alejamiento, de atracción y repulsión, es una constante en las relaciones entre Europa y sus distintos orientes, al tiempo que constata el carácter subjetivo del que supuestamente es un conocimiento erudito y científico.

2.5. Abdallah Laroui: el orientalismo como paradigma de la alteridad

A finales de los setenta, el especialista marroquí en pensamiento árabe contemporáneo Abdallah Laroui se une a estas primeras críticas para aplicarlas a la relación Europa-mundo árabe. Laroui sostiene que el problema principal del orientalismo no es tanto su indiscutible vínculo con la Iglesia militante y el imperialismo, pues al fin y al cabo toda ciencia social se presta de un modo u otro a la utilización política. Para él, el problema que plantea el orientalismo es más sutil, al mantener y alimentar la diferencia, el contraste entre el aquí y el allí, lo nuestro y lo de ellos, Occidente y Oriente:

Para él [el orientalista], el árabe es ante todo el otro; quiere comprenderle en y por su alteridad; y como este concepto es un *a priori* disfrazado de constante, no puede servir de principio explicativo. (..) No se ponen en tela de juicio ni su buena fe ni su buena voluntad; cuanto más subraya la diferencia más parece aceptarla y respetarla, pero ese liberalismo tan apreciado en los países anglosajones es un obstáculo que impide la comprensión y la comunicación (Laroui 1984: 144)⁸.

Además, para Laroui el método científico empleado por los orientalistas data del siglo XIX y, si bien es insuperable en filología, está caduco en los demás terrenos. En cuanto el orientalista deja la edición crítica de textos y se lanza a una interpretación, abraza los prejuicios más superados de su sociedad (Laroui 1984: 144). En este sentido, el orientalismo tiene, dice Laroui, una concepción antievolutiva de la historia, que pretender descubrir en la sociedad que estudia, cuando lo que nos parece es que la impone. Para el orientalista, los acontecimientos del pasado árabe son repetitivos, y expresan una única y misma configuración. Es innegable que los acontecimientos se repiten en la historia de cualquier pueblo, pero para el orientalista es un dato a consignar

⁸ La primera edición de este libro es en español (traducción inédita del francés de Carmen Ruiz Bravo-Villasante).

más que un fenómeno que explicar; dato que es el reflejo de elementos estables e inalterables como la raza, el clima o la religión (Laroui 1984: 144)⁹.

Laroui advierte también de lo fácilmente que puede prestarse a manipulación la ciencia de los orientalistas. Esta manipulación deriva, dice Laroui, de la propia lógica de fijación:

Al negar toda evolución, al fijar el álbum de la eternidad a la especie llamada árabe que determinan el medio, la raza, la estructura social y la fe, el orientalista parece decir a los hombres de acción: ved cómo hay que comportarse con una especie semejante si queréis llegar a tal o cual fin (Laroui 1984: 145).

Pero quizás la reflexión más interesante de este tema es la que Laroui hace en relación con la supervivencia de determinados modelos de representación así como de un método que sigue mereciendo el respecto de una determinada comunidad académica:

Numerosos fracasos han mostrado, ciertamente, los límites del método, pero siempre renace en múltiples centros de estudio, primero porque los antiguos lo transmitieron a los nuevos, luego porque la especialización es una excusa para no mantenerse al tanto de las revoluciones epistemológicas de las ciencias humanas, y finalmente porque estos hombres están financiados por hombres de acción que exigen resultados que sólo este método parece asegurarles (Laroui 1984: 145)

Asimismo, Laroui hace hincapié en la imposibilidad de que el método orientalista sirva de puente entre culturas, en primer lugar por lo dicho anteriormente acerca de la propia naturaleza epistemológica de la disciplina en la que se inscribe y que se basa en la diferencia. En segundo lugar, por su tendencia generalizadora ante una realidad múltiple y diversa, tendencia derivada de su supuesta falta de especialización más allá de los

⁹ En el caso español, arabistas tan reconocidos como Julián Ribera o Emilio García Gómez recurrirán repetidamente a la noción de “raza” para explicar muchos de los fenómenos culturales, sociales e históricos de al-Andalus.

lindes estrictamente filológicos. Finalmente, por su carácter institucional y corporativista:

El orientalismo no puede ser un puente entre las sociedades árabe y europea, más que si acepta disolverse en tanto que institución especializada, reformándose según las necesidades en un cuadro pluridisciplinar. Mientras tanto, cada una de sus ramas deberá fundirse en la ciencia social que le corresponde a fin de renovar sus objetivos y métodos (Laroui 1984: 145).

En cuanto al término orientalista, Laroui se pregunta muy acertadamente si puede seguir llamándose especializado al orientalista si su objeto de estudio ya no es el Oriente eterno e inamovible. Para el autor marroquí, existe un desequilibrio de significados entre los términos orientalismo y occidentalismo. En realidad, dice Laroui, mientras en Europa únicamente conocen la cultura árabe los especialistas, cada árabe culto está de hecho más o menos occidentalizado. El occidentalismo de hecho de los árabes significa menos un estudio desligado de la cultura europea que la valoración y apropiación de algunas de sus partes: “Mientras que el orientalista quiere habitualmente describir, y rara vez comprender, y casi nunca adquirir, el occidentalista árabe busca ante todo modelos” (Laroui 1984: 146)

Este presupuesto general cuenta, lógicamente, con excepciones válidas tanto para el orientalismo como para el occidentalismo. Según Laroui, entre los árabes existe también, al lado del occidentalismo de hecho, un contraorientalismo que, al tiempo que se propone destruir los efectos de la propaganda denigrante, efectúa un diagnóstico del espíritu europeo a través de los orientalistas. Lo más importante quizás, una vez llegados a este punto, es el vínculo que Laroui establece entre occidentalismo y occidentalización, siendo el primero el fundamento ideológico del segundo. Para Laroui, son muchos los orientalistas europeos que afirman con orgullo que no existe ningún grupo árabe con un estatuto oficial que corresponda al suyo (“¿Dónde está la obra definitiva en lengua árabe sobre san Agustín?”). Aquí Laroui se remite a una serie de grandes obras del pasado árabe-islámico –las de al-Bīrūnī (البيروني), Ibn Fudlān (ابن فضلان) o Ibn Batūta (ابن بطوطة)- que demuestran fehacientemente que la cultura árabe ha producido hombres capaces de interesarse y describir con simpatía y objetividad una

cultura diferente de la suya. Los autores citados ocupaban en la sociedad de su tiempo el puesto que hoy ocupan sociólogos y ensayistas, es decir, de quienes, ante los ojos de ciertos orientalistas, estaban demasiado influidos por Europa como para ser auténticos. Merece la pena destacar también la referencia que Laroui hace a menudo de los ulemas como “modelos” a la vez que objetos de estudio de largas generaciones de orientalistas, como si éstos detentaran la verdad sobre el comportamiento, la historia o el pensamiento árabes. Laroui llega incluso a preguntarse irónicamente si esto no será porque los orientalistas comparten los presupuestos metafísicos de los ulemas.

Pero todavía queda una pregunta por responder: si el orientalismo es una actividad especializada en Europa, ¿por qué no hay en la sociedad árabe una especialización que se corresponda con ella? La primera respuesta de Laroui a esta pregunta es de orden lingüístico, pues si bien un denominador común de todos los orientalistas académicos pasa por un mejor o peor conocimiento de la lengua árabe, el aprendizaje del inglés o del francés es una realidad *de facto* en muchos países árabes, lo cual por sí solo ya no puede dar lugar a ninguna especialización.

Más allá de este hecho, sin embargo, Laroui subraya un problema puramente cultural. Según él, la aprehensión total y crítica de una sociedad por otra exige que ésta posea una teoría social que supere a aquélla. El orientalismo se creó cuando la sociedad liberal, tal y como era concebida por la filosofía de las Luces, se concebía como futuro de la Humanidad entera. De ahí, dice Laroui, que en la crisis del liberalismo radique la verdadera razón de la incapacidad del orientalista para renovarse. En cuanto a los países árabes, un occidentalista real exige, para nacer, una doble superación: el superar el pensamiento liberal y el superar la crítica antiliberal nacida en la misma Europa, tarea bien ardua, según Laroui, si no se contenta uno con la solución fácil que ofrece el individualismo anarquista (Laroui 1984: 148).

Una vez aceptado el hecho de que existe un discurso europeo sobre los árabes y otro árabe sobre los europeos (entendiendo discurso en su sentido más amplio, como lo que se dice sobre algo o alguien), y que ambos no emplean el mismo lenguaje ni los mismos métodos, Laroui se pregunta entonces cómo remediar los malentendidos, las falsas

representaciones que unos se hacen de los otros. La solución, para él, pasa por el abandono de ese *contratipo* en oposición al cual creamos nuestra propia identidad. Sin embargo, Laroui es consciente del peligro que entraña la desmantelación de un *Otro* creado para erigir la identidad de uno mismo:

Pero nuestro problema no tiene únicamente un aspecto práctico, sino que también se refiere a la relación que mantiene cada sociedad con su tradición cultural. Ésta, como hemos dicho, resulta de una serie de identificaciones con los acontecimientos y personajes elegidos en el archivo de la memoria de la Humanidad. Cuando la crítica positiva corrompe estas identificaciones mostrando cuán arbitrarias y míticas son, ¿no corre riesgo de verse alterada la identidad cultural del grupo? En una situación de complementariedad el otro es ambiguo precisamente para que el sí se pueda definir nítidamente; en cuanto que el otro está concebido en sí mismo y por sí mismo, es el sí el que se convierte en problemático. Se ha visto que eso les pasaba a algunos orientalistas. ¿No se trata de un verdadero desarme moral? (Laroui 1984: 149).

Un poco más adelante, Laroui se pregunta aún:

¿Hay que definirse siempre a través del otro? Para afirmarse, ¿hay que negar necesariamente al otro? La pregunta no tiene sentido, me parece, más que en el marco de una metafísica sustancialista. En una filosofía del devenir la definición de sí puede ser positiva sin pasar forzosamente por la negación del otro (Laroui 1984: 149-150).

De hecho, para Laroui la situación de complementariedad en las relaciones euro-árabes se puede convertir en algo plenamente positivo si cada uno basa la conciencia que tiene de sí mismo en una *historia comparada* verdadera¹⁰. En definitiva, termina Laroui, todo ello nos lleva a algo elemental éticamente: tratar al otro como uno querría ser tratado. Pero en el plano de la cultura, como reconoce el propio autor, esta es la regla más difícil de poner en práctica.

¹⁰ Sobre la construcción de la identidad europea a través de sus “Otros”, ver Fontana (1994).

Finalmente, para Laroui árabes y europeos pueden inaugurar entre sí relaciones especiales en un sentido positivo, a condición de tener un elemento común en sus respectivos proyectos culturales o lo que Laroui califica en pocas palabras como el rechazo del exclusivismo.

3. Edward Said y su crítica al orientalismo

Pero sin lugar a dudas la crítica más incisiva, completa e influyente llegó de la mano del intelectual palestino y profesor en la Universidad de Columbia, Edward Wadie Said, con la publicación de su célebre *Orientalismo* (1978).

En su libro, Said ofrece diferentes definiciones del término “orientalismo”, todas ellas interdependientes. Según Said, el orientalismo es ante todo un *discurso académico* creado y desarrollado por antropólogos, sociólogos, historiadores, filólogos, etc. De un modo más general, orientalismo es también el estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente, es decir, la forma de *pensar Oriente* desarrollada tanto por poetas, novelistas y filósofos, como por políticos, economistas y administradores del Imperio. Finalmente, a partir del siglo XVIII el orientalismo es “la institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said 2004 [1978]: 21)¹¹.

A estas definiciones, Said va añadiendo otras más personalizadas a lo largo de su obra. Así pues, el orientalismo es descrito también como “una forma regularizada (u “oreintalizada”) de escribir, de ver y de estudiar dominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos claramente adaptados a Oriente” (Said 2004 [1978]: 273).

¹¹ Las citas están tomadas de la traducción española de 2004.

Asimismo, el Oriente es “una entidad que se enseña, se investiga, se administra y de la que se opina siguiendo determinados modos” (Said 2004 [1978]: 273). Otra definición de orientalismo propuesta por Said es la que lo relaciona con una empresa cultural y colonial fundamentalmente británica y francesa, y a partir del siglo XX, con una empresa imperialista estadounidense (Said 2004 [1978]: 25). Aunque Said reconoce que, estrictamente hablando, el orientalismo es fundamentalmente un campo de estudio erudito (Said 2004 [1978]: 81).

En cualquier caso, y en el corazón mismo del concepto de orientalismo saidiano, subyace siempre una noción que se revelará clave tanto para su teoría como para los estudios subsiguientes: la noción de discurso tal y como la utiliza Michel Foucault en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y Castigar* (Foucault 1969 y 1975, respectivamente). A pesar de los riesgos de aplicabilidad de un concepto tan especulativo como el del discurso foucaultiano (en el cuarto capítulo tendremos ocasión de penetrar en sus entresijos más íntimos), Said aborda el orientalismo como un discurso ideológico o de poder cuya principal característica reside en haber servido a la cultura europea para manipular e incluso dirigir Oriente desde su posición de autoridad.

Relacionándolo con la idea de discurso, Said se detiene en el corporativismo profesional e ideológico del orientalismo. Un campo como el orientalismo, afirma, tiene una identidad acumulada y corporativa particularmente fuerte dadas sus asociaciones con la ciencia tradicional (los clásicos, la Biblia, la filología), con las instituciones públicas (gobiernos, compañías comerciales, sociedades geográficas, universidades) y con obras determinadas por su género (libros de viajes, libros de exploraciones, de fantasía o descripciones exóticas) (Said 2004 [1978]: 273).

Said aporta también distintas definiciones de orientalistas dadas por personajes célebres, como es el caso de Raymond Schwab, que opinaba que la palabra “oriental” describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, y que era un maravilloso sinónimo de lo exótico, lo misterioso, lo profundo y lo *seminal*. Del mismo modo, en 1829 Victor Hugo formuló su famosa frase “*Au siècle de Louis XIV on était hélléniste, maintenant on est orientaliste*”. El orientalista del siglo XIX era, por tanto,

un erudito (sinólogo, islamólogo, especialista en indoeuropeo), un entusiasta con talento (Hugo en *Les Orientales* o Goethe en *Westöstlicher Diwan*), o ambas cosas a la vez (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel) (Said 2004 [1978]: 83).

Desde el punto de vista metodológico, para desarrollar su teoría sobre el Orientalismo Said se basa en el análisis de un catálogo no exhaustivo de textos sobre Oriente que, según el autor, conforman en su conjunto un complejo entramado de generalizaciones históricas. La primera de estas generalizaciones es la concepción de Oriente como idea y no como realidad inherente. Según el propio Said:

Mi análisis del texto orientalista, por tanto, hace hincapié en la evidencia – que de ningún modo es invisible- de que estas representaciones son *representaciones*, y no retratos “naturales” de Oriente. Esta evidencia se puede encontrar de manera destacada en los textos que podríamos llamar verídicos (historias, análisis filológicos, tratados políticos) y en los textos artísticos (por ejemplo, los imaginarios). Los aspectos que se deben considerar son el estilo, las figuras del discurso, las escenas, los recursos narrativos y las circunstancias históricas y sociales, pero no la exactitud de la representación ni su fidelidad a algún gran original (Said 2004 [1978]: 45 cursivas del texto).

De hecho, para Said el Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente (Said 2004 [1978]:24).

Por otra parte, según Said no se pueden entender ni estudiar las ideas, las culturas y las historias sin estudiar al mismo tiempo sus configuraciones de poder. De hecho, su interés se sitúa más bien en estudiar el orientalismo como signo de poder europeo-atlántico que en el discurso más o menos científico acerca de ese supuesto Oriente. Para Said lo importante es entender la solidez del entramado orientalista, sus lazos con las instituciones socio-económicas y políticas y su durabilidad en el tiempo: “El orientalismo, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una

inversión considerable (...) Es la hegemonía –o mejor, los efectos de la hegemonía cultural- lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando hasta ahora” (Said 2004 [1978]: 26-27).

En este sentido, para la elaboración de *Orientalismo*, Said parte de la distinción entre conocimiento puro y conocimiento político. Said cree que existe una concepción general de que todo conocimiento, por su mero carácter erudito, es política e ideológicamente imparcial. “Pienso que el interés que Europa y Estados Unidos han mostrado hacia Oriente ha sido, sin duda, de orden político, como lo demuestran ciertos hechos históricos que ya he expuesto aquí; pero también considero que la cultura creó ese interés, que contribuyó vigorosamente, junto con otras razones puramente políticas, económicas y militares, a convertir Oriente en un lugar variado y complejo del campo que yo denomino orientalismo” (Said 2004 [1978]: 34). Este orientalismo está, según Said, estrechamente relacionado con estructuras de poder de distinta índole: poder político (estado colonial o imperial), poder intelectual (discurso científico tradicional: historia, antropología, medicina, etc.), poder cultural (como los cánones culturales), poder moral (lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, etc.).

Said ofrece numerosos ejemplos de esta relación entre conocimiento y poder aplicada al orientalismo. Desde las disertaciones racistas sobre “el carácter oriental”, “la psique oriental”, etc. hechas por Balfour y Cromer basándose en los escritos de los orientalistas Ernest Renan (1823-1892) y Constantin de Volney (1757-1820) para sus disertaciones racistas sobre “el carácter oriental”, la “psique oriental”, etc., hasta la influencia de académicos internacionalmente conocidos y contemporáneos como Bernard Lewis en la política exterior de EEUU, pasando por la preparación y hallazgos de la campaña de Napoleón en Egipto.

En el caso de la literatura, es el canon el que ejerce tal influencia. Según Said, existe un intercambio dinámico entre autores y científicos de una misma época o de épocas distintas que pertenecen a una misma esfera intelectual. A este respecto, Said se plantea las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de energías intelectuales, estéticas y culturales participaron en la elaboración de una tradición imperialista como la orientalista? ¿Cómo

la filología, la lexicografía, la historia, la biología, las teorías políticas y económicas, la narrativa y la poesía lírica se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como la orientalista? ¿Qué cambios, modulaciones, refinamientos e incluso revoluciones sufrió el orientalismo? ¿Qué significado adquieren en este contexto la originalidad, la continuidad y la individualidad? ¿Cómo se transmite o reproduce el orientalismo de una época a otra? ¿Cómo podemos estudiar el fenómeno cultural e histórico del orientalismo considerándolo como una obra humana voluntaria –y no como una especie de razonamiento en el vacío- con toda su complejidad histórica y con todo su detalle y valor sin, al mismo tiempo, perder de vista la alianza entre la acción cultural, las tendencias políticas, el estado y las realidades específicas de dominación? (Said 2004 [1978]: 45).

Son estos interrogantes los que llevan a Said a emprender el análisis de esta disciplina, indagando cuál es su organización interna, quiénes son sus pioneros y sus autoridades patriarcales, cuáles son sus textos canónicos, sus ideas doxológicas y quiénes son sus figuras ejemplares, sus seguidores, comentaristas y nuevas autoridades.

En cuanto a la delimitación de su objeto de estudio, el punto de partida de Said para realizar su análisis han sido las experiencias británica, francesa y estadounidense en el llamado Oriente, así como las bases históricas e intelectuales que lo hicieron posible, sus cualidades y sus características. Excluye conscientemente otros “orientalismos” (el alemán, el italiano, el ruso, singularmente el español, etc.) por parecerle menos relevantes para su objetivo, a saber, estudiar la relación entre orientalismo y colonialismo, aunque se reprocha a sí mismo haber dejado de lado el orientalismo alemán. Asimismo, por “Oriente” Said entenderá Oriente Próximo o el este árabe del Mediterráneo, excluyendo a Extremo Oriente, porque según él encaja en una realidad distinta, aunque a veces hablará también de él, lo cual puede llegar a cuestionar su metodología, ya que al definir tal “realidad” como objeto de estudio está, sin querer, constatándola. Como indica Robert W. Young en su *White Mythologies*:

On the other hand, the entirely correct refusal to offer an alternative to Orientalism does not solve the problem of how Said separates himself from the coercive structures of knowledge that he is describing. What method can

he use to analyse his object that escapes the terms of his own critique? The absence of such a method constitutes the significant lacuna of the book, with the result that in many cases Said finds himself repeating the very structures that he censures. Typical of this kind of difficulty would be his criticism that Orientalism created an eternal unchanging platonic vision of the Orient - 'essentialist, idealist'- having argued himself that as a discursive construction, Orientalism is characterized by an 'essence' that has endured 'unchanged' (Young 1990: 127-128).

En cuanto al corpus textual que servirá para ilustrar su teoría, Said sostiene que no hace falta demostrar de nuevo que el propio lenguaje es un sistema muy organizado y codificado que emplea muchos recursos para expresar, indicar, intercambiar mensajes e información, representar, etc. Sin embargo, Said no entrará en la descripción de estos recursos, que serán asumidos de forma apriorística. Finalmente, Said expone los motivos que le han llevado a escribir este libro de la siguiente forma:

Pensando en los que hoy día estudian oriente, desde los eruditos universitarios hasta los artífices de la política, he escrito este libro con dos objetivos: en primer lugar, presentarles su genealogía intelectual de una manera que nunca se había hecho antes; y en segundo, criticar –esperando suscitar nuevas discusiones- las asunciones normalmente incuestionables en las que la mayoría de sus trabajos se fundamenta (Said 2004 [1978]: .49).

Es importante prestar atención a la palabra “genealogía”, pues resulta clave para una comprensión global del propósito del libro. Said no pretende escribir una historia del orientalismo, sino trazar la *genealogía intelectual* de esta disciplina, de sus orígenes, sus presupuestos, sus condicionantes y sus restricciones. Y todo ello, por supuesto, desde una perspectiva crítica dirigida a suscitar nuevas discusiones.

3.1. Principales elogios a la obra de Said

Al publicar su *Orientalismo*, sin embargo, Said hizo mucho más que subvertir un término hasta entonces unívoco e irreprochable. De hecho, pocos libros han estimulado tanta controversia, influido tantos estudios y llamado la atención de tantas disciplinas académicas a la vez, habiendo contribuido a dar forma a algunas de las mismas: estudios culturales (*cultural studies*), teoría literaria, estudios coloniales y post-coloniales, antropología, estudios de género (*gender studies*), historia de la filología, geografía histórica, historia del arte, ciencias de la comunicación, análisis del discurso, sociología, etc.

En este sentido, los elogios a la obra de Said fueron no sólo pródigos, sino determinantes para el desarrollo ulterior del debate. Uno de los principales méritos atribuidos a *Orientalismo* fue precisamente su carácter multidisciplinar. Como afirma James Clifford, destacado especialista en antropología cultural, “*Orientalism* is at once a serious exercise in textual criticism, an idiosyncratic form of intellectual history, and most fundamentally a series of important, if tentative, epistemological reflections on general styles and procedures of cultural discourse” (Clifford, 1980: 206).

Una reflexión similar es la que desarrolla el reconocido autor y profesor de estudios post-coloniales en la Universidad de Londres Ziauddin Sardar. Para Sardar, *Orientalismo* aborda principalmente tres aspectos innovadores. En primer lugar, Said añade al análisis histórico y académico una nueva dimensión: la crítica literaria¹². En segundo lugar, consigue reunir los diferentes argumentos de la crítica en un mismo marco interdisciplinar, algo que ha significado una transformación de las críticas disciplinares del orientalismo en un análisis cultural de dimensiones mucho más amplias. Finalmente, Sardar sostiene que adoptando el lenguaje empleado por Foucault en su teoría del discurso y en su crítica literaria, Said consigue situar su crítica al orientalismo en un nuevo terreno. Es este nuevo terreno, juntamente con la descripción saidiana del

¹² El uso de la teoría literaria y de análisis textual para explicar fenómenos sociales e históricos se convertirá, sin embargo, un arma de doble filo en la crítica a Said. Si bien autores como Sardar defienden este método, veremos que otros como Halliday (1993) lo utilizan como paradigma de inexactitud histórica.

orientalismo como “la mayor de todas las narrativas/ficciones”, una de las claves del éxito de Said (Sardar 1999: 67-68).

Otra de los aspectos en los que la crítica alabó la obra de Said fue el hecho de constituir un genial y paradigmático ejemplo de lo que en inglés se suele conocer como el *writing back*. Como muy bien argumenta Michel Leiris en su extenso análisis sobre la relación entre conocimiento antropológico y colonialismo, los occidentales han hablado, durante siglos, por el resto del mundo (Leiris 1950: 125-145). Esta situación, sin embargo, se vio modificada a partir de los años 1950. Los “objetos” subyugados a los distintos poderes imperiales tomaron la palabra para hablar de sí mismos y de su visión del mundo. En este sentido, el controvertido análisis de Said va más allá de una simple crítica anti-imperialista al conocimiento europeo acerca de lo exótico; se trata fundamentalmente de un ejemplo sintomático de esta nueva situación global.

Para González Alcantud, la obra de Said constituye un punto inflexivo, un antes y un después en los estudios poscoloniales surgidos a partir de la recepción de las obras de Foucault y Derrida. Desde este prisma, temas como el lugar del autóctono, la deconstrucción, la autoridad académica y la descolonización “son temas recurrentes en el debate poscolonial que arrancan en buena medida en Norteamérica de la obra pionera de Edward Said, aunque se puedan traer a la palestra muchas de sus fallas” (González Alcantud 2006: 25).

Por su parte, Vega describe a Said como “fundador del *análisis del discurso colonial*” y a su obra *Orientalismo* como “la contribución más relevante y decisiva de este campo de estudios” (Vega 2003: 65). Para Vega, esta contribución es sobre todo de orden metodológico, pues según la propia autora:

Esta monografía sobre la concepción occidental del oriente proporciona modelos para estudiar los discursos europeos sobre los individuos y los pueblos no occidentales, para seguir las huellas de la inscripción textual del poder y para indagar la participación de la literatura en las prácticas discursivas que forman el contrapunto estético de la dominación imperial de Europa. *Orientalism* ha logrado situar en el centro de la escena académica la

relación entre el colonialismo contemporáneo y la literatura, y entre ambos y las disciplinas e instituciones que generan saber y conocimiento (Vega 2003: 65).

En esta misma línea, pero ampliando el alcance epistemológico de *Orientalismo*, Clifford sostiene que la cuestión teórica clave de *Orientalismo* yace en el estatus de *todas* las formas de pensamiento y representación para abordar lo ajeno. ¿Puede uno escapar de los procedimientos dicotómicos de reestructuración y textualización al efectuar enunciados interpretativos sobre otras culturas y tradiciones? (Clifford 1980: 261). En efecto la interpretación del Otro, la construcción de su imagen dentro de los límites marcados por la alteridad, constituye un elemento ineludible a la hora de analizar el orientalismo europeo en cualquiera de sus manifestaciones. De ahí que uno de los intereses de la obra de Said, como también de esta Tesis, se centre en estudiar la construcción y vehiculación del discurso del Otro en una disciplina cuya naturaleza conlleva la interpretación de otra cultura.

Asimismo, Sardar señala que fue el hecho de presentar el orientalismo como un meta-discurso lo que precisamente permitió a Said incorporar todas las definiciones previas de orientalismo en su análisis y emplearlas según sus necesidades. Así pues, Said concibe el orientalismo como un discurso relativamente unificado y que se extiende a lo largo de toda la historia, de la Antigüedad a la época contemporánea. De hecho el libro dice querer ofrecer una genealogía del orientalismo. Pero el argumento más significativo para Sardar es que los textos orientalistas pueden crear no sólo conocimiento, sino también la realidad misma que están describiendo (Sardar 1999: 69).

Por otra parte, la relación existente entre conocimiento y poder, esta vez aplicado al conocimiento transcultural, ha sido asimismo uno de los caballos de Troya de los defensores de los postulados saidianos. Los principios sostenidos por Gramsci, unidos a la aplicación de la teoría del discurso de Foucault, han convertido *Orientalismo* en una iniciativa pionera y audaz que, además, logró al ampliar los límites eurocentristas, tanto del político y activista italiano como del filósofo francés, a las regiones de lo exótico y lejano. Para Said, no existe un conocimiento “puro”, sino que todo conocimiento está intrínsecamente ligado a una determinada idea de poder. Cuando una determinada forma

de conocimiento se institucionaliza, cuando sus límites se restringen para adaptarse a un espectro cultural específico, entonces es cuando la existencia de un contradiscurso debe reaparecer.

Fred Halliday, académico británico y autor del reciente *100 Myths About the Middle East* (2005) previene, en este sentido, de las diferencias entre la crítica al orientalismo iniciada antes de la publicación del libro de Said, y la lanzada por éste (Halliday 1993). Lo que Said añadió a esta crítica, según Halliday, fue principalmente el método, pues mientras que la mayor parte de los trabajos que le precedieron en este campo partían de una óptica marxista y universal, Said, evitando el análisis materialista, decidió aplicar el método de crítica literaria y ofrecer un análisis específico de algo llamado “Oriente”. De hecho, para Halliday la crítica saidiana, más allá de identificar a una serie de obras como “orientalistas”, lo que hizo fue relacionar tal identificación con las teorías del discurso y del poder de Foucault. Según esta perspectiva, el orientalismo es un discurso de dominación, tanto como producto de la subyugación europea sobre Oriente Medio como un instrumento de tal proceso (Halliday 1993: 148).

En este sentido, Halliday define el orientalismo académico a partir de tres premisas, que según él son las que merecen ser reevaluadas y sometidas a crítica. La primera es la que sostiene que el estudio de Oriente Medio debe pasar primero por el estudio de sus lenguas y sus textos. Esta es una constante de los estudios clásicos en general (ejemplos de latín y griego). Una prueba de ello es el solapamiento del término “orientalista” con el de “arabista”. El “arabista” es la persona que por el sólo hecho de haber dedicado una gran parte de su carrera a estudiar árabe, se cree con derecho a emitir valoraciones acerca de la sociedad árabe, de la política árabe, de la historia árabe o la “mente árabe”. Cuántas veces la lengua árabe y su etimología han servido de pretexto para explicar comportamientos, actitudes, tendencias políticas, ideas sociales, etc. Un ejemplo concluyente de esta primera premisa es *El lenguaje político del Islam* (1988), de Bernard Lewis, libro en el que Halliday identifica ese “determinismo etimológico”, “reduccionismo etimológico”, declaraciones acerca de “el pueblo árabe”, etc. (Halliday

1993: 152-153)¹³. La segunda es la que hace que la religión islámica también tienda a ser fuente de todo tipo de explicaciones. Así pues, existe una sociología del Islam, un mundo islámico, una ciudad islámica, un Islam y sexualidad, Islam y capitalismo, etc. Finalmente, la última premisa es la que defiende la dificultad o imposibilidad de cambio de las sociedades árabes o islámicas, sobre todo en lo referente a la secularización, a la democracia, al liberalismo, etc. Todo en Oriente Medio es atemporal, estanco o –si se cita a Ibn Jaldūn- circular. La función de aprender la lengua funciona, en este sentido, como llave para abrir una puerta hacia un mundo misterioso e inalterado (Halliday 1993: 151-152). Desde esta óptica, el libro de Said consigue, según Halliday, dismantelar el discurso orientalista más recalcitrante, ofreciendo una crítica en profundidad de una disciplina hasta entonces irreprochable y casi sacrosanta, de una forma de estudiar y entender oriente desde occidente:

The book of Edward Said advanced a comprehensive critique of Western, particularly English, French and American writing on the Middle East, ranging from the eighteenth century to the present day, and encompassing literature, history, political and other sciences (Halliday 1993: 148)

Desde otra perspectiva, el análisis crítico del orientalismo desarrollado por Said es especialmente efectivo, según Clifford, en lo que respecta a la “autoridad” orientalista, entendida como el conjunto de privilegios asumidos por los escritores occidentales quienes “hablan por” un Oriente silenciado, se lamentan de la pérdida de su “autenticidad” y que saben más que los propios lugareños sobre sus lugares de origen. Para Clifford, esta sospecha metodológica acerca de los procedimientos reconstructivos de la escritura sobre los otros puede ser perfectamente extensible más allá del orientalismo a la práctica antropológica en general. Si el orientalismo, tal y como lo describe Said, tiene una estructura, ésta para Clifford reside en su tendencia a la *dicotomía* de lo humano en el contraste *nosotros-ellos*, y en el *esencialismo* de ese *otro* (Clifford 1980: 207)¹⁴.

¹³ *El lenguaje político del Islam* de Bernard Lewis fue durante años lectura obligatoria en muchas facultades de filología árabe, entre ellas la de la Universidad de Barcelona.

¹⁴ Este aspecto resultará clave para nuestra investigación. Ver capítulo VI y conclusiones de esta Tesis.

Otro de los logros atribuidos a *Orientalismo* ha sido el conseguir aislar y desacreditar una gran variedad de estereotipos acerca de lo “oriental”, como el de la existencia de un Oriente eterno e invariable, la sexualidad insaciable de los árabes, el femenino “exótico”, el despotismo corrupto, la religiosidad mística, etc. Autores como Rodinson (1989 [1980]), Laroui (1984), Goytisolo (2004 [1985]) o Halliday (1993) han alabado *Orientalismo* por constituir un contra-discurso ideológicamente opuesto a las tendencias más reaccionarias y tradicionalistas del saber, un soplo de aire fresco en una disciplina anquilosada y hermética.

Pese a todo ello, o tal vez precisamente por todo ello, *Orientalismo* no ha estado exento de críticas. Desde la publicación misma del libro en 1978 hasta nuestros días (quizá el ejemplo más reciente y significativo por su gran impacto en los medios académicos haya sido el libro de Robert Irwin *For Lust of Knowing*, una crítica a *Orientalismo* desde el orientalismo), la obra más popular de Said ha sido objeto de controversia. Como advierte Vega, *Orientalismo* “es un libro polémico, porque contesta conocimientos y prácticas culturales fuertemente institucionalizadas, (...) un libro político en el mejor sentido de la palabra, pues revela la complejidad y las filiaciones de la literatura y el poder (Vega 2003: 67).

3.2. Principales críticas a la obra de Said

Un recorrido por las principales críticas a *Orientalismo* nos muestra que éstas se estructuran fundamentalmente en torno a cuatro ejes: 1) la ambigüedad semántica y conceptual implícita en las palabras “Oriente”, “orientalismo” y “orientalistas”; 2) el método empleado por Said, tanto en lo referente a su aplicación de la teoría del discurso de Foucault como en su elección del análisis textual; 3) el sesgo ideológico subyacente en distintas partes del libro; 4) y finalmente el esencialismo y rigor científico de la obra. Creemos que esta clasificación recoge y unifica las aproximaciones críticas a la obra de Said más destacadas, formuladas desde muy diversos ámbitos científicos e ideológicos. Como explica Vega:

Desde el marxismo se le ha afeado su análisis de algunos escritos de Karl Marx como cómplices de la crueldad colonial; tanto los sionistas como los orientalistas han enumerado largas listas de agravios ideológicos; los comparatistas tradicionales señalan la frecuencia con la que abandona la literatura para ocuparse de otros ámbitos de las letras y las artes; y desde la reconstrucción americana se le ha criticado su preferencia por Foucault en detrimento de la filosofía de Derrida (Vega 2003: 71).

3.2.1. Ambigüedad del término “orientalismo”

Uno de las críticas más recurrentes a *Orientalismo* es la que se ha centrado en el término orientalismo tal y como Said lo define y emplea a lo largo de su libro. En general son la ambigüedad semántica, la imprecisión o la confusión conceptual, los argumentos dados por los distintos autores para fundamentar su crítica. Clifford (1980) y Ahmad (1992), por ejemplo, consideran que las tres definiciones de orientalismo que da Said al inicio de su libro no siempre son compatibles entre sí. El primero de estos autores, por ejemplo, sostiene que mientras que las dos primeras se construyen sobre una base individualista, la tercera se mueve en un nivel transindividual y cultural, sugiriendo un mecanismo “enormemente sistemático” capaz de organizar e incluso determinar cualquier cosa que se diga o escriba sobre Oriente. Asimismo, según Clifford, uno tiene la sensación de que la primera y la tercera definición de Orientalismo apuntan a algo llamado “Oriente”, mientras que en la segunda, Oriente existe simplemente como un constructo mental de discutible validez. En este sentido, afirma: “Said never defines Orientalism, but rather qualifies and designates it from a variety of distinct and not always compatible standpoints” (Clifford 1980: 208).

En la misma línea, Aijaz Ahmad señala que la primera definición de orientalismo parece sugerir que el orientalismo es un disciplina moderna o un área interdisciplinar de conocimiento, mientras que la segunda parece definir más bien una “mentalidad”. En cuanto a la tercera, entraña una contradicción evidente al calificar al orientalismo de institución que posee autoridad sobre oriente, al tiempo que incluye en él autores de

períodos históricos anteriores a las grandes empresas coloniales en Oriente, como Esquilo, Dante o Marx (Ahmad 1992: 179-181).

Las críticas de Clifford y Ahmad en relación a las definiciones de “orientalismo” ofrecidas por Said son sin embargo rebatidas por Vega, quien argumenta lo siguiente:

Aunque sean muchas las críticas que pudieran formularse sobre la obra de Said, la que concierne a los “tres orientalismos” no es una de ellas. No lo es, en primer lugar, porque Said reconoce explícitamente su aproximación múltiple (...), y en segundo lugar, porque la censura no se refiere a que Said explique mal la “interdependencia” de las acepciones, sino al hecho mismo de que haya más de una. Said postula que los intercambios entre el orientalismo académico y el imaginativo han sido constantes y que, desde el siglo XVIII, el tráfico entre ambos ha sido considerable, amén de regulado (Vega 2003: 76).

Halliday, por su parte, opina que el término “orientalismo”, que Said presenta como la raíz de todos los males, es en sí mismo muy discutible. La palabra “orientalismo”, tal y como la usa Said, adquiere según Halliday un poder casi metafísico que impregna muy distintas épocas y géneros de expresión, lo cual hace que pierda su contenido analítico o explicativo (Halliday 1993: 158)

Una crítica mucho más conservadora, basada en una concepción tradicional del término “orientalismo”, es la que aporta Robert Irwin en su reciente y polémico *For Lust of Knowing* (2006). Para Irwin no existe ni ha existido nunca ningún discurso llamado “orientalismo”, sino un conjunto de aportaciones individuales al conocimiento de una región, cultura, lengua, etc. determinadas. Irwin asocia el concepto de orientalismo con el de las estructuras institucionales que le dan cobijo o apoyo:

Until the late nineteenth century, Orientalism has little in the way of institutional structures and the heyday of institutional Orientalism only arrived in the second half of the twentieth century. The research institutes, the banks of reference books, the specialist conferences and professional

associations came then. Therefore, *For Lust of Knowing* is mostly a store of individual scholars, often lonely and eccentric men (...). Therefore this book contains many sketches of individual Orientalists –dabblers, obsessive, evangelists, freethinkers, madmen, charlatans, pedants, romantics- (Irwin 2006: 7).

Por otra parte, existe en la noción de Oriente un problema epistemológico según muchos autores. Said habla de Oriente como una imagen, como algo *irreal*, como una *geografía imaginaria* (Said 2004 [1978]: 81). Sin embargo, él mismo emplea en muchas ocasiones el término Oriente tanto para referirse a un espacio físico concreto como a una entidad simbólica. En este sentido, según Irwin, si para Said Oriente es sólo una “idea” creada por y para Occidente, entonces no pueden existir representaciones de él (Irwin 2006: 291). Para Irwin, así pues, “(Said) was not consistent and at times he lapsed into writing about a real Orient and, for example, he wrote about Orientalism in the second half of the twentieth Century Racing a *challenging and politically armed Orient*” (Irwin 2006: 291).

En la misma línea que Irwin, Bernard Lewis achaca a *Orientalismo* el hecho de que Oriente queda en él reducido a Oriente Medio, y este Oriente Medio a una parte concreta: el mundo árabe. Quedan pues eliminados los estudios turcos, persas y semíticos. Al hacer esto, Lewis reprocha a Said el aislar los estudios árabes de su contexto histórico y filológico. “The limitations of time, space, and content which Mr. Said imposes on his subject, though they constitute a serious distortion, are no doubt convenient and indeed necessary to his purpose” (Lewis 1993: 109).

También para Halliday, la categoría de Oriente en Said es vaga y demasiado limitada a un solo espacio geográfico, histórico y cultural. Según Halliday, en el uso que Said hace del término orientalismo subyace la concepción de que Oriente Medio es de alguna manera especial, al menos en lo relativo a la producción escrita de tipo imperialista o colonial generada sobre esta región. Para Halliday, la escritura racista u opresora es mucho más universal de lo que pretende Said en su libro (Halliday 1993: 158).

Por su parte, los críticos israelíes Teitelbaum & Litvak se suman a la crítica de Halliday respecto a la vacuidad del término “Oriente” tal y como lo emplea Said, así como la contradicción que éste encierra:

There is a contradiction between two central arguments in Said’s approach. On the one hand, he writes that Orientalism created the Orient and that it is merely a “construction” of the Orientalists which does not exist in reality. On the other hand, throughout his book, he repeats the premise of an unchanging relationship between a West that was hostile as far as ancient Greece, and a victimized Orient, as if these two entities were indeed historical realities (Teitelbaum & Litvak 2005).

Sardar, por su parte, se refiere también a la contradicción epistemológica que encierra la noción de “Oriente” en Said. Por un lado, esta noción resulta demasiado limitada (al incluir principalmente a Oriente Medio) y por otro, demasiado general y reduccionista (Sardar 1999: 70). Si, como pretende Said, el orientalismo no es sino una representación que poco tiene que ver con la realidad o con el Oriente “real”, ¿cómo es posible que esta construcción imaginaria y todo su conocimiento estén al servicio del imperialismo, éste sí real, de las conquistas coloniales, de la ocupación y de la administración, como afirma Said? (Sardar 1999: 72)

3.2.2. Problemas de método

La crítica a la metodología empleada por Said en *Orientalismo* se ha estructurado fundamentalmente en torno a dos cuestiones: por un lado, la validez del análisis textual como método para explicar realidades sociales, y por otro, la validez de la teoría del discurso de Foucault para definir e homogeneizar el movimiento orientalista.

Halliday, en este sentido, opina que *Orientalismo* aborda de forma empírica una cuestión fundamental dentro de las ciencias sociales: qué metodología es la más adecuada a la hora de estudiar las sociedades y, más específicamente, de entender el conocimiento. Según Halliday, existen principalmente dos tipos distintos de métodos:

uno de corte más tradicional, basado en la lengua y la cultura, que derivaría de los estudios clásicos; y otro de carácter crítico, basado en el lenguaje y el discurso, que derivaría del post-modernismo (y en el caso de Said, de una cierta lectura de Foucault en particular). Este punto no sólo es aplicable a los estudios sobre Oriente Medio, según Clifford, sino a muchos otros ámbitos (Halliday 1993: 149)

La primera de estas dos cuestiones -la validez del análisis textual como método para explicar realidades sociales- ha sido principalmente abordada por el propio Halliday, quien considera que la obra de Said, así como también el posterior debate derivado de ella, se ha preocupado más en la interpretación del Otro, en el discurso sobre el Otro, que en el Otro propiamente dicho. Halliday defiende, en este sentido, la validez de las ciencias sociales como disciplina frente a otros métodos menos fiables, como el análisis textual:

The argument so far would suggest that the debate on Orientalism has revealed some interesting issues in the study of the region and in the construction of academic knowledge in general, but may be of limited use in addressing what I at the outset suggested was the main issue confronting us – namely, how to analyze Middle Eastern societies, contemporary or historical. Both camps, the Orientalists and their critics, have to a considerable degree shied away from this task, focusing more on discourse than on the analysis of reality (Halliday 1993: 161-162).

Sin embargo, Halliday reconoce que en el debate sobre el orientalismo yace una cuestión clave y que todavía aún esta lejos de resolverse: ¿en qué términos podemos, en tanto que investigadores sociales, abordar el análisis de las sociedades del Oriente Medio contemporáneo?:

My point of departure is a believe, cautious but firm, in the validity of social sciences in general, and of the branches thereof –history, sociology, politics, economics, international relations, law, etc.- constituted by general analytic and theoretical categories, independent of specific data and situations (Halliday 1993: 145).

Teitelbaum & Litvak también dudan de que el análisis del discurso literario pueda servir como método para el estudio y entendimiento de las ciencias sociales (Teitelbaum & Litvak 2005). En este sentido, rechazan el carácter discursivo (no real) de la crítica de Said, sumándose a la opinión de Halliday sobre el hecho de que lo importante no es estudiar el discurso sobre algo, sino ese algo (Teitelbaum & Litvak 2005). Este no es, en cambio, el caso de Sardar, para quien el argumento más significativo en relación con el método textual de Said es que los textos orientalistas pueden crear no sólo conocimiento, sino también la realidad misma que están describiendo (Sardar 1999: 69).

Esta crítica al empleo del análisis textual en la obra de Said viene a menudo acompañada por una serie de ejemplos concretos sacados de *Orientalismo* que, según sus autores, la desacreditan e invalidan. Entre estos ejemplos se cuentan la selección aleatoria, no canónica y sesgada del corpus textual, la falta de discriminación entre géneros y jerarquías de textos, etc.

La segunda cuestión de tipo metodológico que ha centrado la crítica de *Orientalismo* tiene que ver con la aplicación de la teoría del discurso de Foucault al estudio del orientalismo. Desde los estudios culturales, Clifford señala que la perspectiva humanista de Said choca con su uso de los métodos de Foucault, que es un crítico radical del humanismo. Eso no impide, sin embargo, que *Orientalismo* sea, para Clifford, un intento pionero de utilizar Foucault sistemáticamente en un amplio análisis cultural (Clifford 1980: 212).

Para Said, un discurso es la configuración cultural y política de una determinada “actitud textual”. Sin embargo, las condiciones para un endurecimiento discursivo no están claramente definidas en *Orientalismo*, aunque parecen estar relacionadas con una ambivalencia actual del poder que permite –o tal vez obligue- a una cultura o grupo más fuerte desde el punto de vista político o tecnológico a definir culturas o grupos más débiles. En este sentido, la diferencia entre Foucault y Said es que el primero se interesa por las formas en que un determinado orden cultural se construye a sí mismo mediante definiciones de tipo discursivo: loco-cuerdo, sano-enfermo, legal-ilegal, normal-

perverso. El segundo, en cambio, extiende el análisis de Foucault para dar cabida a las formas en que un orden cultural es definido externamente, con respecto a “Otros” exóticos.

Volviendo a Clifford, éste opina que en un contexto imperialista las definiciones, representaciones y textualizaciones de sujetos y lugares individuales juegan el mismo rol constitutivo en tanto que representaciones “internas”, y tienen las mismas consecuencias. Por lo tanto, “Oriente”, en el análisis saidiano, existe únicamente *para Occidente*. Su objetivo en *Orientalismo* es dismantelar ese discurso, exponer su sistema opresivo, “limpiar el archivo” de sus ideas preconcebidas e imágenes estáticas:

Foucault is not easily imitated. His writing has been a series of experiments and tactical interventions rather than a methodical program. Said’s appropriation of Foucault strikes a committed, moral note. Contrasting (and preferring) Foucault to Derrida, Said notes that the latter’s “endless worrying of representation” from “within” canonical Western texts does not permit critical attention to move beyond the written (however “indecidable”) to the social and political, to the *institutions* underlying an imperial and hegemonic “Western thought”. Foucault’s brand of criticism, unlike Derrida’s, “reads” a prison or a hospital, a legal system, or –as Said does in *Orientalism*- a geopolitical artifact such as De Lesseps canal (seen as an Orientalist inscription) (Clifford 1980: 265).

Por otra parte, argumenta Clifford, y de la misma manera que el análisis del discurso no puede basarse en la definición de una determinada tradición, tampoco puede derivarse de un estudio de “autores”. En este sentido, Said adopta lo que él llama una “perspectiva híbrida”. Contrariamente a Foucault, para quien la autoría funciona meramente a título indicativo y los nombres de autores como simples etiquetas de un determinado postulado discursivo, a los textos de Said se les asigna una función psichistórica (Clifford 1980: 269)¹⁵.

¹⁵ Otros autores, como Vega, también advirtieron este uso “individualista” de Foucault por Said. Esta autora sostiene, por ejemplo, que “a diferencia de Michel Foucault, [Said] sí otorga importancia a la contribución de los individuos, concede un lugar conspicuo a la dialéctica entre el escritor singular y la formación compleja y colectiva a la que su obra contribuye” (Vega 2003: 96).

El título mismo de la obra *Orientalismo* es para Clifford equívoco e impreciso. Es perfectamente legítimo que Said identifique retrospectivamente un discurso que se basa en la dicotomía y esencialismo a la hora de construir su imagen del Otro, y que funcione de forma sistemática, aunque compleja, como un instrumento más de la dominación colonial. Lo que no es ya tan correcto, según Clifford, es que Said asocie dicho discurso a una sola tradición específica dentro del orientalismo (la franco-británica). El problema del libro radica precisamente, para Clifford, en el campo de aplicación elegido por Said. Al intentar derivar un “discurso” directamente de una “tradición”, Said abandona el nivel de crítica cultural que le proponía Foucault y cae en el de la historia tradicional (Clifford 1980: 270).

Desde esta perspectiva, para Clifford el análisis del discurso es siempre, en cierto sentido, injusto hacia los autores. Éste no se interesa por lo que aquellos tienen por decir o sentir como sujetos individuales, sino simplemente con los presupuestos que les relacionan con otros autores del mismo campo. Para evitar la injusticia o el reduccionismo, hay que ser muy riguroso desde el punto de vista metodológico:

What does it mean, at the end of the twentieth century, to speak like Aimé Césaire of a “native land”? What processes rather than essences are involved in present experiences of cultural identity? What does it mean to write as a Palestinian? As an American? As a Papua-New Guinean? As a European? From what discrete sets of cultural resources does any modern writer construct his or her discourse? To what world audience (and in what language) are these discourses most generally addressed? Must the intellectual at least, in a literate global situation, construct a native land by writing like Césaire the notebook of a return? (Clifford 1980: 276).

Pese a estas críticas, autores como Vega valoran *Orientalismo* por ser “el primer texto relevante de la teoría literaria contemporánea cuyos instrumentos conceptuales y terminológicos provienen de Foucault” (Vega 2003: 79). Sin embargo, Vega es plenamente consciente del uso contradictorio y comprometido que Said hace de Foucault, al que acude después de darse cuenta de que la representación derrideana de

los textos canónicos europeos *desde dentro* “no le permite atender críticamente a lo que está más allá de lo escrito, acudir a lo político y a las instituciones que sustentan el pensamiento occidental, imperial o hegemónico” (Vega 2003: 80).

Finalmente, la reducción del orientalismo a un discurso monolítico, unilineal, irrefutable, ha acaparado muchas de las críticas a la obra de Said (Liebmann Schaub 1989; Vega 2003; González Alcantud 2006). La atracción por lo exótico que caracterizó el período romántico, la necesidad de encontrar en el “Otro” europeo por excelencia las virtudes perdidas con el progreso científico e industrial de la Europa del XIX, quedan completamente excluidas de *Orientalismo*. Del mismo modo, la obra de Said carece, como han señalado autores como Liebmann Schaub, de una referencia a alguno de los “contradiscursos” (por emplear el término foucaultiano) del orientalismo, tanto desde el mundo árabe como desde Europa:

All the Western discourses Said considers under the term “Orientalism” support the politics of subjugation and domination of the Orient by a colonizing West. In this view even an attempt at “integrating” East and West in a Romantic concept of universal history, as in Friedrich Schlegel’s *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, cannot quite escape complicity with domination (...). Whereas Foucault allows for the emergence of counterdiscourses beneath the official discourse of power, Said ignores Western discourses about the Orient that oppose Western expansionism and subvert, rather than support, Western domination (Liebmann Schaub 1989: 308).

Finalmente, Irwin alega que Said se encuentra atrapado entre las definiciones de discurso de Gramsci y de Foucault, sin saber cuál de ellas escoger. El resultado es una aleatoriedad que le lleva a emplear unas veces el concepto de discurso de uno, y otras la del otro (Irwin 2006: 189-290)

A estas críticas al método de Said se puede añadir la opinión de aquellos que niegan la existencia de una relación directa entre la génesis de una determinada producción de conocimiento y la validez de éste. Para Halliday, por ejemplo, el hecho de que

determinado conocimiento se haya adquirido por o para fines coloniales no es impedimento para que tal conocimiento no resulte válido (Halliday 1993: 159). Asimismo para Teitelbaum & Litvak la relación entre conocimiento (Orientalismo) y poder (imperialismo) que establece Said no es válida. Para los autores, al igual que para Halliday, tal vínculo sólo existió de forma parcial, y el hecho de que existiera no desacredita ni invalida el trabajo hecho por esos orientalistas, lo que les hace sumarse a la convicción de que el conocimiento está por encima de toda ideología o práctica política (Teitelbaum & Litvak 2005).

Otra de las críticas a la metodología empleada por Said ha sido el hecho de que sólo analice el discurso de una élite, no el popular de las otras clases sociales: “Perhaps the greatest limitation on Said’s analysis of Orientalism is the fact that he concentrates almost exclusively on elite texts. He claims heterogeneity for his choice, but although he ventures outside the purely literary, his sources consistently inhabit the realms of high culture” (Mackenzie 1995: 14)

También son muchos los autores que achacan una ausencia de análisis de las ideas o ideologías de Oriente Medio en la obra de Said que puedan ser contrastadas con las de Europa o Estados Unidos. Según autores como Halliday, Said ha sido muy crítico en otros libros acerca de Oriente Medio, de sus carencias a nivel cultural, político, histórico, etc. Sin embargo, en este libro Said “calla” a Oriente (Halliday 1993: 159).

3.2.3. El sesgo ideológico

El sesgo ideológico ha sido otro de los principales blancos de la crítica a Said y a su *Orientalismo*, sobre todo por parte de los defensores del orientalismo más tradicional, como Bernard Lewis o Robert Irwin. La crítica construida en torno a este sesgo puede resumirse en tres grandes puntos.

En primer lugar, en la definición misma de Oriente que da Said y que sólo incluye a Oriente Medio, dejando fuera del análisis no sólo al resto de Asia (Turquía, Irán, Israel,

etc.), sino también y principalmente el Magreb. En este sentido, Lewis afirma que en la obra de Said Oriente queda reducido a Oriente Medio, y este Oriente Medio a una parte concreta: el mundo árabe (Lewis 1993: 109). En segundo lugar, en la restricción por parte de Said de su objeto de estudio a las tradiciones orientalistas británica, francesa y posteriormente americana, excluyendo a los orientalismos alemán, español, italiano, ruso, hebreo, etc. Según Irwin, Said deja de lado deliberadamente la tradición alemana a pesar de la gran importancia de ésta en el desarrollo del orientalismo europeo porque simplemente no encaja en su teoría colonial. Algo similar sucede, afirma Irwin, con la ausencia en *Orientalismo* de la más mínima crítica a la tradición orientalista rusa, a pesar de que Rusia también fue una potencia colonial. Irwin termina recriminando a Said el haber desdeñado la importancia que desempeñaron lenguas como el latín o el hebreo para la adquisición y difusión del conocimiento orientalista (Irwin 2006: 277-291). En tercer lugar, en la selección de los autores, textos y fragmentos de texto analizados. Lewis se muestra contundente en este sentido: “No doubt there were some Orientalists who, objectively or subjectively, served or profited from imperial domination. But as an explanation of the Orientalist enterprise as a whole, it is absurdly inadequate” (Lewis 1993: 117).

3.2.4. Esencialismo y rigor científico

La crítica al sesgo ideológico atribuido a Said aparece a menudo acompañada de una crítica al esencialismo de *Orientalismo*, así como a la falta de rigor científico de esta obra. Mientras que los autores que han formulado críticas al esencialismo de Said pertenecen principalmente del campo de los estudios culturales, de la crítica postcolonial y de la antropología, como es el caso de Clifford (1980), Young (1991), Ahmad (1992), Mackenzie (1995) o Sardar (1999), las críticas relativas a la falta de rigor científico en *Orientalismo* proceden más bien de la propia disciplina orientalista (Lewis, Irwin, Rodinson).

En relación con la primera de estas críticas, Sardar pone de relieve la necesidad de no convertir el orientalismo en una meta-narrativa esencialista, pues sería cometer el

mismo error que a él se le atribuye (Sardar 1999: 70). Para él, la concepción del discurso orientalista que ofrece Said es demasiado monolítica, invariable, predominantemente machista. Esta reducción de la diversidad y heterogeneidad del discurso orientalista hace de él, a su vez, un mero estereotipo (Sardar 1999: 70).

De la misma opinión se muestra Young, quien sugiere que Edward Said no ha resuelto el problema de cómo el “autor Said” se mantiene al margen de las estructuras coercitivas de conocimiento que él mismo describe. Es decir, el análisis que Said hace del orientalismo se convierte en algo tan especulativo como el propio análisis que los orientalistas hicieron del oriente (Young 1991: 127).

Autores como Clifford y MacKenzie, por su parte, también han llamado la atención sobre otras formas de esencialismo presentes en *Orientalismo*, principalmente el maniqueísmo implícito en la oposición binaria Oriente-Occidente así como en la simplificación y tipificación tanto de lo “oriental” como de lo “occidental”. Para Mackenzie: “it may be said that Said himself contributes to this saturation by occidentalising the West, by “essentialising” (describing by means of essences or stereotypes) the characteristics of European powers no less than they “essentialised” the East” (Mackenzie 1995: 5).

Otros autores, como Lewis, Irwin, Mackenzie o Teitelbaum & Litvak, advierten en cambio de la caracterización y simplificación de los orientalistas y de su disciplina a lo largo de la obra de Said, así como de una supuesta manipulación del pasado histórico y de una determinada tradición académica. Asimismo, estos autores acusan a Said de haber cometido numerosos errores de documentación, así como de haber relacionado el orientalismo académico con el orientalismo imperial o colonial, hecho que todos ellos consideran puntual o no relevante.

A este respecto, es importante atender a la reflexión de Clifford según la cual la aproximación de Said al tema del Orientalismo no debe de ningún modo entenderse como una aproximación historicista o empírica, sino deductiva y constructivista (Clifford 1980: 206). De ahí nace, según Clifford, uno de los principales malentendidos

de la crítica contra Said, que ha querido entender *Orientalismo* como un intento fallido de repaso histórico a una determinada tradición académica desde una perspectiva empírica, cuando en realidad Said lo que pretendía era ofrecer, como hemos visto más arriba, una “genealogía intelectual” de esta disciplina.

Esta forma de análisis crítico del orientalismo es especialmente efectiva, según Clifford, en lo que respecta a la “autoridad” orientalista, entendida como el conjunto de privilegios asumidos por los escritores occidentales quienes “hablan por” un Oriente silenciado, se lamentan de la pérdida de su “autenticidad” y que saben más que los propios lugareños sobre sus lugares de origen. Para Clifford, esta sospecha metodológica acerca de los procedimientos reconstructivos de la escritura sobre los otros puede ser perfectamente extensible, más allá del orientalismo, a la práctica antropológica en general. Si el Orientalismo, tal y como lo describe Said, tiene una estructura, ésta para Clifford reside en su tendencia a la *dicotomía* de lo humano en el contraste *nosotros-ellos*, y en el *esencialismo* de ese *otro*.

En esta misma línea de pensamiento se sitúa González Alcantud al sostener que el discurso saidiano ha quedado atrapado por el propio estereotipo reduccionista que fija en positivo o negativo las conductas sociales o culturales, cuyo destino último es el alineamiento ideológico (González Alcantud 2006: 26).

3.3. La influencia de *Orientalismo* en los estudios culturales

Pese a todas estas críticas, es innegable la influencia que la obra de Said ha ejercido y sigue ejerciendo en numerosas disciplinas. *Orientalismo* es considerado ampliamente un hito ineludible y una fuente de autoridad crítica para los estudios culturales, además de haber abierto las puertas a un debate que se extiende hasta la actualidad y que no parece agotarse con el tiempo. Sin embargo, coincidimos con González Alcantud en que el discurso saidiano puede resultar hoy en día “insuficiente”. En este sentido, afirma González Alcantud, “para situarlo en su justo término debe ser contemplado no como un texto definitivo, sino como un punto inflexivo capaz de permitir la continuidad

discursiva en su forma paradójica más que dual. La clave interpretativa, en nuestra opinión, del antiorientalismo saidiano sería valorarlo y superarlo” (González Alcantud 2006: 26).

4. Tres grandes ausencias en el debate orientalista

A continuación ofrecemos nuestra personal aportación al debate orientalista, que se estructura en torno a tres grandes ausencias: la ausencia de traducciones en el análisis del texto orientalista; la ya mencionada ausencia de referencias al orientalismo español; y la ausencia de estudios que analicen el discurso académico sobre Oriente desde una hermenéutica de la alteridad.

4.1. La ausencia de traducciones en el análisis del texto orientalista

Hemos visto que el método de Said, basado en el análisis del texto orientalista, hace hincapié en la evidencia de que la visión que occidente ha construido de Oriente no es más que una *representación* sesgada de éste. Para demostrar tal postulado, Said recurre a una selección de textos que podríamos llamar verídicos (historias, análisis filológicos, tratados políticos), así como a un conjunto de textos de carácter artístico o literario. En este sentido, Said se propondrá examinar “no sólo trabajos eruditos, sino también obras literarias y políticas, artículos periodísticos, libros de viajes y estudios religiosos y filológicos” (Said 2004: 47-48).

Teniendo en cuenta la naturaleza del objeto de estudio de Said, a saber, el discurso que articulan tales textos en torno a una determinada interpretación de lo oriental, lo exótico, lo ajeno, resulta difícil no pensar en la traducción, paradigma del encuentro entre lo propio y lo ajeno, voz del *Otro* pasada por un tamiz cuya trama –cuya textura- está formada por una compleja maraña de hilos tirados por muy distintos actores.

Sin embargo, es sorprendente constatar que Said apenas se sirvió, en la redacción de su *Orientalismo*, de las posibilidades que le brindaba el texto traducido, a pesar de tratarse, a nuestro parecer, de una de las herramientas que más luz pueden arrojar en el estudio de las relaciones entre culturas, sobre todo cuando una de ellas ejerce una determinada forma de dominio o hegemonía sobre la otra.

Curiosamente, el uso que hace Said de la traducción en *Orientalismo* se reduce a su importancia histórica en determinados momentos clave, sin que en ningún caso el texto traducido sirva para identificar y analizar rasgos del discurso orientalista. Un ejemplo de este interés eminentemente histórico hacia la traducción lo encontramos al inicio mismo del libro, cuando Said subraya la importancia de la traducción en el resurgir del orientalismo moderno:

Las ideas orientalistas adoptaron diferentes formas durante los siglos XIX y XX. En primer lugar, en Europa existía una gran cantidad de literatura sobre Oriente que se había heredado del pasado. Lo que distinguió el final del siglo XVIII y los principios del XIX, cuando según nuestro planteamiento empezó el orientalismo moderno, es que se produjo un resurgir de lo oriental, como expresó Edgar Quinet. De pronto, una amplia y variada gama de pensadores, políticos y artistas adquirió una nueva conciencia de Oriente, desde China al Mediterráneo, debido, en parte, al descubrimiento y a la *traducción* de unos textos orientales del sánscrito, del farsi y del árabe, y también a una percepción nueva de la relación Oriente-Occidente (Said 2004 [1978]: 71-72, cursivas mías).

Lo que cuesta entender es que, conocedor de la importancia de la traducción, Said no se interesó en absoluto en estos textos, así como tampoco en las personas que los difundieron en occidente, en su gran mayoría “orientalistas” a título pleno. Más adelante, Said vuelve a resaltar la influencia que ejerció la primera traducción al alemán del *Avesta*, texto que abre los ojos a occidente sobre la grandeza y antigüedad de civilizaciones orientales como la persa. En este sentido, la cuestión de la “canonización de Oriente” por parte de orientalistas como Sacy adquiere un valor esencial en la obra de Said. Como explica Said, generaciones de orientalistas seguirán sus pasos y se

basarán en los textos reseñados o traducidos por él y por sus seguidores para construir nuevas representaciones de un Oriente que poco tiene ya que ver con la realidad y que, al fin y al cabo, cada vez se parece más a lo que occidente quiere ver de Oriente. Como sostiene el propio Said: “El orientalismo es, después de todo, un sistema constituido por citas de obras y autores” (Said 2004 [1978]: 48).

Pero quizás la reflexión más sorprendente es la que Said desarrolla en torno a la palabra “trujamán”, que él define como “intérprete”, “intermediario” o “portavoz” (no como traductor, que en tal caso significaría algo distinto, o algo añadido, por lo menos). Said sostiene que el orientalismo moderno se caracterizará justamente por su ejercicio de “trujamanía” de Oriente para Occidente, domesticando el conocimiento de éste y filtrándolo a través de sus códigos reguladores, sus clasificaciones, sus diccionarios, gramáticas, comentarios, ediciones y traducciones, todo lo cual forma según Said “un simulacro de Oriente” adaptado a la visión que Occidente puede y quiere recibir de él. El conocimiento de Oriente ya no está irregularizado, ya no viene de las impresiones personales y fantasiosas de viajeros en busca de lo exótico. Ahora dicho conocimiento está codificado, moldeado y reconstruido con el cuidado y rigor de “un museo imaginario sin muros” (Said 2004 [1978]: 228-229).

Pese a todas estas referencias a la importancia de la traducción, Said no se adentra en ningún momento del libro en la interpretación del texto traducido. Nos preguntamos si tal abstención fue consciente, al entrever Said la complejidad que entrañaban tales textos, su ambivalencia a veces desconcertante, su carácter híbrido.

4.2. La ausencia de referencias al orientalismo español

Pero esta no es la única ausencia relevante para nuestro estudio en la obra de Said. Otro punto que Said apenas abordó en su *Orientalismo* fue la referencia a un posible orientalismo español. Sin embargo, este hecho no pasó inadvertido al propio Said, quien en su prólogo a la edición española de 2004 reconoce y justifica tal ausencia:

Había otra crítica que sí tenía más fundamento: yo había dicho muy poco [en *Orientalismo*] sobre la extremadamente compleja y densa relación entre España y el Islam, que ciertamente no se podía caracterizar simplemente como una relación imperial. Desde 1978, y debido en gran parte a mi creciente familiaridad con la obra de Américo Castro y de Juan Goytisolo, he llegado a darme cuenta no sólo de cuánto hubiera deseado saber más acerca del orientalismo español mientras escribía mi libro durante los años setenta, sino de hasta qué punto España es una *notable excepción* en el contexto del modelo general europeo cuyas líneas generales se describen en *Orientalismo* (Said 2004 [1978]: 9-10 cursivas mías).

Ambas ausencias –la de un análisis del texto traducido y la de una referencia al orientalismo español– resultan fundamentales para nuestro estudio. En primer lugar, porque nos interesa averiguar si las traducciones, como los demás mecanismos de producción textual, tienen la capacidad de crear o fortalecer un determinado discurso. En segundo lugar, porque queremos determinar cuáles son los puntos en común entre el arabismo español y el orientalismo europeo con el fin de poder establecer paralelismos (si los hubiere) entre ellos.

4.3. La ausencia de estudios que analicen el discurso académico sobre Oriente desde una hermenéutica de la alteridad

Finalmente, una de las nociones centrales en el debate orientalista es la de “alteridad”, entendiendo por ésta la existencia de un “Otro” distinto en esencia del “Mismo”. Coincidimos con González Alcantud en que “el orientalismo no es sólo una mirada estética o un discurso, sino que constituye una inmersión en la alteridad” (González Alcantud 2006: 27). Sin embargo, apenas existen estudios empíricos que vinculen el discurso orientalista con un discurso hermenéutico de la alteridad y de la diferencia desde una perspectiva textual.

En efecto, la noción de alteridad ha sido durante mucho tiempo campo exclusivo de disciplinas como la filosofía, la psicología y la antropología, aunque en los últimos años

ha empezado a cobrar importancia dentro de otros ámbitos científicos, entre ellos la traducción¹⁶. Pese a ello, el análisis del texto orientalista –y por ende de la traducción orientalista- desde una perspectiva que integre el discurso académico sobre el Otro y su tensión con el Mismo, está todavía por hacer. Analizar la visión que una disciplina construye en torno a su objeto de estudio cuando éste viene definido por su alteridad – por su alteridad respecto a algo que desde el interior de dicha disciplina se considera “externo”, “ajeno” y “diferente” por naturaleza-, puede no sólo aportar información decisiva acerca del objeto en sí mismo, que aparece re-creado bajo el nuevo prisma, sino acerca del sujeto observante y sus estructuras discursivas.

En el caso del arabismo español esta alteridad es ambigua, contradictoria. Nos encontramos ante un Otro cuya alteridad se mide en relación con una identidad a su vez indecisa, plurivalente, fluctuante según las variables temporales, individuales, ideológicas, etc. Estudiar el discurso que el arabismo español –sujeto de estudio- ha construido sobre el Otro andalusí –objeto de estudio- significa penetrar en un terreno vago, lleno de incertidumbres, donde la interpretación del Otro pasa inevitablemente por la interpretación del Mismo. Esta Tesis nace precisamente del interés por desentrañar los complejos procesos que intervienen en cualquier representación de la alteridad, no sólo para comprenderla mejor, sino también y sobre todo para identificar los procesos que la construyen y le confieren entidad.

5. Recapitulación

En este capítulo se han recogido, analizado y contrastado las principales aportaciones al debate orientalista desde sus orígenes hasta nuestros días, prestando especial atención a la controversia derivada de la publicación del libro *Orientalismo* de Edward Said. El objetivo de todo ello ha sido ofrecer, desde una perspectiva multidisciplinar, una visión de conjunto de dicho debate que sirva de marco de referencia para toda la Tesis y que

¹⁶ Sobre la noción de alteridad y su papel en los estudios de traducción, ver Carbonell (1995, 1996b, 1997a, 1997c, 1997d, 1997e, 1998, 2000a, 2000b, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b).

permita identificar y contextualizar sus argumentos, teorías y enfoques más significativos.

En este sentido, coincidimos con Abdel-Malek, Tibawi, Asad, Djaït Laroui, Said y Halliday en la necesidad de efectuar una revisión de los preconceptos más básicos del orientalismo tradicional, principales generadores de una imagen a menudo sesgada del mundo árabe. Asimismo compartimos los presupuestos generales de los que parte Said para escribir su libro, como la relación entre conocimiento puro y poder, el recurso a la noción de discurso de Foucault o la existencia de un Oriente creado por y para occidente.

Sin embargo, discrepamos con el autor palestino en su método de análisis del discurso, que si bien nos parece exhaustivo en la selección de los textos (es decir, en los aspectos cuantitativo y de representación), creemos que no lo es en el análisis de sus distintas estructuras discursivas (es decir, en el aspecto cualitativo). Nos referimos a la falta de un análisis en profundidad de *todas* las estructuras (intra y extra-discursivas) que forman un texto y no sólo de *aquellas* que pueden servir para ratificar su hipótesis de partida. Asimismo, coincidimos con Vega, Hulme y Clifford, entre otros, en que el discurso orientalista no se puede concebir como un todo uniforme, sino como algo fragmentario, como una “multiplicidad” de discursos orientalistas.

Finalmente, y tras una revisión exhaustiva de los principales elogios y críticas a la obra de Said, hemos advertido la ausencia de tres elementos clave para nuestra investigación: en primer lugar, la ausencia de traducciones en el corpus de textos utilizado por Said para su análisis del discurso orientalista; en segundo lugar, la ausencia de referencias al orientalismo español y a sus particularidades (salvo en el prólogo de la edición española de 2004); y finalmente, la ausencia de un análisis descriptivo del discurso académico sobre Oriente desde la perspectiva de la alteridad. Estos tres vacíos son los que trataremos de llenar, al menos en parte, a lo largo de los siguientes capítulos de nuestra Tesis.

II. ¿Un orientalismo español?

1. Orientalismo, arabismo, africanismo: fronteras terminológicas y conceptuales

Después de examinar las principales aportaciones al debate orientalista, nos preguntamos si se puede hablar de la existencia de un orientalismo español. Said, en su prólogo a la edición española, parece situar la imagen del Islam en España en las antípodas del orientalismo europeo, pues según Said el Islam era parte integrante de España, y no una fuerza exterior contra la que luchar:

Es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del Islam en España es el hecho de ser parte sustancial de la cultura española y no una *fuerza exterior y distante* de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor (Said 2004 [1978]: 9-10 cursivas mías).

Sin embargo, la existencia de una temprana tradición arabista en España fruto de la presencia árabe en la Península Ibérica, la ineludible influencia que el Romanticismo europeo ejerció entre los intelectuales de la España del XIX, con sus huidas a lo exótico, así como el evidente vínculo colonial con el mundo árabe –Marruecos y el Sáhara-, todo ello nos lleva a preguntarnos hasta qué punto y en qué aspectos el interés español por el mundo y la cultura árabes distan del de los distintos orientalismos europeos.

Según el Diccionario de la Real Academia, por “orientalista” se entiende lo “pertenciente o relativo al orientalismo, o la persona que cultiva las lenguas, literaturas, historia, etc., de los países de Oriente”. No obstante, la cartografía asociada al término “Oriente”, siguiendo la imagen empleada por González Alcantud (2006: 7), es tan variable como variables son los puntos desde los que este Oriente sea observado y de la relación particular que lo una con su “occidente” (González Alcantud 2006: 7). En el caso específico de España, Oriente es un poliedro que puede llegar a incluir espacios simbólicos tan dispares como Extremo Oriente, Oriente Medio, Marruecos o al-Andalus.

Con todo, el interés por “lo árabe” ha predominado en España por encima de otros ámbitos culturales, como el extremo oriental, el índico o el turco, como muy bien señala Monroe al inicio de su *Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship*: “Whereas other European Orientalists studied Arabic, Persian, Turkish and Sanscrit, Spanish scholars tended to restrict their scope to Arabic, and particularly to the culture of Spanish Islam” (Monroe 1970: 1).

En este sentido, no parece descabellado afirmar que el orientalismo en España fue ya desde sus inicios por derroteros un tanto distintos a los que siguió el orientalismo europeo, al menos en lo concerniente a la delimitación de su objeto de estudio. De igual modo, la noción de Oriente en España ha tendido a adquirir unos matices esencialmente distintos a los adquiridos en otros países europeos, puesto que en España Oriente se ha identificado muy a menudo con “nuestro Oriente”, es decir, al-Andalus. Sin embargo, muchos hilos quedan todavía por atar en esta maraña de conceptos y significaciones.

En primer lugar, existe una cuestión terminológica que es necesario aclarar. El término “orientalista” no ha tenido tanta fortuna en España como en otros países europeos, como Gran Bretaña, Francia, Alemania, Rusia, Italia, etc. Aquí los términos que más se aproximarían a ese “orientalista” han sido, al menos en el último siglo y medio, los de “arabista”, “africanista”; y para la disciplina, “arabismo” o “estudios árabes”.

De hecho, en España el uso del término “orientalista” quedó pronto relegado a un segundo plano, empleándose para designar a aquellos poetas, viajeros, artistas o simplemente “aficionados” a lo oriental, sin dar muchos más detalles al respecto. Los ejemplos más célebres de este tipo de orientalistas “a la europea” podrían ser Domingo Badía (Ali Bey) y Rojas Clemente. “Orientalista” también era el término, como veremos, que utilizaban los propios orientalistas europeos para referirse a sus colegas españoles o con el que éstos se referían a sí mismos ante sus semejantes europeos (Monroe 1970: 60-61).

Por “africanista”, en cambio, se entiende al especialista en todo lo referente a las colonias españolas en África (principalmente en Marruecos), que tanto podía ser un

militar, un administrador colonial, un embajador, un misionero, un especialista en Marruecos, etc. Por “africanísimo” Morales Lezcano entiende “la voluntad de estudio y reconocimiento del vecino continente con vistas a intervenir en el interior de las sociedades que lo poblaban” (Morales Lezcano 1988: 18). No obstante, quizá valga la pena avanzar aquí que los “africanistas” tenían una visión mucho menos especulativa de su objeto de estudio que los orientalistas, precisamente por estar en contacto directo con una realidad viva, contemporánea, no figurativa.

Finalmente, “arabista” fue y sigue siendo la denominación más corriente en España para referirse al especialista en temas árabes, sobre todo desde una perspectiva científico-académica. Pedro Chalmeta ofrece la siguiente definición de “arabista”:

Para el Diccionario de la Real Academia, “arabista” es “la persona que cultiva la lengua y literatura árabes”, lo cual es evidentemente demasiado limitar. Utilizaremos “arabista” en un sentido más amplio, sin deducirlo al mero aspecto lingüístico, como “persona que estudia la lengua o literatura árabes, historia o cualquier aspecto de la civilización arabo-musulmana”. Los arabistas españoles añaden a ello el que, por evidentes razones históricas, sus estudios están centrados sobre el Islam hispano, aunque no obligatoriamente, de hecho casi siempre (Chalmeta 1972: 7).

Si bien la delimitación epistemológica del objeto de estudio queda aquí más clara que en la definición de “orientalista”, el perfil del arabista sigue entrañando una cierta ambigüedad semántica. Según la definición de Chalmeta, un arabista podría ser especialista no sólo en lengua, sino en historia, en filosofía, en religión, en geografía, en ciencias antiguas, en poesía, en arquitectura, etc., con la condición que cualquiera de estas disciplinas verse sobre algún aspecto de la civilización arabo-musulmana. Sin embargo, ¿se puede considerar “arabista” a un funcionario colonial autor de un manual de lengua árabe dialectal? ¿Son también “arabistas” los medievalistas especializados en historia de al-Andalus, los especialistas en el Islam en Asia Oriental, los especialistas en Averroes o los estudiantes de lengua árabe de una escuela de idiomas? ¿Dónde se deben situar los lindes de esta disciplina?

Entender este entramado de términos y conceptos –arabista, africanista, orientalista - vinculados a la tradición “orientalista” española, así como la relación que cada uno de ellos mantiene con el orientalismo europeo, es el propósito de este apartado. Para ello, proponemos abordar la cuestión acerca de la existencia o no existencia de un orientalismo español a través de tres sub-apartados interrelacionados, correspondientes a tres perspectivas o formas de entender el concepto “orientalismo”: 1) la perspectiva científica, 2) la perspectiva colonial y 3) la perspectiva romántica.

En el primero de estos apartados se estudiarán las similitudes y diferencias entre el arabismo español y el orientalismo europeo en tanto que disciplinas académicas, poniendo especial énfasis en su formación y desarrollo histórico, en su funcionamiento y organización, en sus objetos de estudio y en sus métodos científicos. En el segundo apartado, se tratará de determinar si existen paralelismos entre el orientalismo español – en su vertiente africanista- y los orientalismos francés y británico en lo referente a su participación en la empresa colonial de sus respectivos países. Finalmente, el tercer apartado analizará la imagen o imágenes de que tanto el orientalismo español como el europeo forjaron o contribuyeron a forjar en torno a la noción de “Oriente”.

1.1. La perspectiva científica: arabismo español y orientalismo europeo

Ya se ha mencionado que la vertiente erudita del orientalismo europeo tendría en España su equivalente en el arabismo español, que es como en nuestro país se denominó a la disciplina dedicada a estudiar todo aquello relacionado con “lo árabe”, aunque dentro de tal calificativo siempre ha ido implícito un segundo sentido, casi inextricable del primero: el de “andalusí”. Este rasgo distintivo del arabismo español en relación con el orientalismo europeo será determinante a la hora de explorar las similitudes y diferencias existentes entre ambas vertientes científicas, si bien existen otros aspectos que también deberán ser tenidos en cuenta a la hora de establecer vínculos entre ellas. Como advertía López García, “aun cuando en el objeto y motivaciones de los estudios arábigos en España y del orientalismo en Europa se observen diferencias notorias y se

constate una parquedad de contactos entre ambas escuelas en determinados períodos, la relación entre ambos fenómenos es un hecho indiscutible” (López García 1990: 36-37).

Dichas similitudes y diferencias serán analizadas a continuación a partir de cinco aspectos que nos parecen clave: 1) el nacimiento del arabismo español como actividad intelectual y su posterior desarrollo histórico dentro del marco europeo; 2) el funcionamiento y organización del arabismo español como disciplina académica y sus paralelismos con los distintos orientalismos europeos; 3) el objeto de estudio del arabismo español –al-Andalus– frente al objeto de estudio del orientalismo europeo –“Oriente”–; 4) los métodos científicos del arabismo español ante los del orientalismo europeo; y 5) la formación, carácter y motivaciones de los arabistas españoles y de los orientalistas europeos.

1.1.1. El nacimiento del arabismo español como actividad intelectual y su posterior desarrollo histórico dentro del marco europeo

1.1.1.1. Los orígenes de una disciplina

Situar los orígenes del arabismo español, al igual que sucedía con el orientalismo europeo, entraña más de una dificultad. Por un lado, la ausencia de acotamiento de la disciplina, eso es, la falta de delimitación de sus lindes científicos, hace que resulte complicado establecer unos inicios igualmente válidos para todas sus facetas y modalidades. Por otra parte, la dificultad inherente en cualquier intento por fijar el nacimiento de un interés, de una inquietud científica, se ve aquí agravada por el hecho de tratarse, en el caso de la península, de un interés secular, seguramente tan antiguo como la propia vecindad de ésta con los pueblos de la ribera sur del Mediterráneo.

Así las cosas, no nos deberá parecer extraño que un especialista en la historia del arabismo español como Pedro Chalmeta sitúe los orígenes del interés por el estudio de la lengua árabe y de sus textos en el momento mismo de la ocupación árabe de la península ibérica (es decir, en el año 711), dando lugar a lo que Chalmeta califica de

“primera fase de “arabismo”, en el sentido de que dicha lengua y cultura es estudiada por un grupo de gentes: los sometidos” (Chalmeta 1972: 8). Para Chalmeta, fueron los mozárabes, los “arabizados” dentro de la nueva realidad político-cultural de la península, los que mantendrían vivo el interés por estudiar la lengua sometida. Chalmeta cita, a este respecto, las palabras pronunciadas por Álvaro de Córdoba en el siglo IX:

Por ventura, ¿no vemos que jóvenes cristianos, llenos de vida, de hermosura y de elocuencia, versados ya en la erudición gentilica y muy peritos en la lengua árabe, corren desatinados en pos de los libros caldeos, los buscan, revuelven y estudian ansiosos, deléitanse con sólo ellos, de sólo ellos hablan; y ¡oh dolor!, cristianos, desconocen su ley, y latinos, olvidan su propio idioma” (cit. en Chalmeta 1972: 8).

En efecto, será este saber del árabe y de los diversos conocimientos que transporta lo que dará lugar al surgimiento de varios centros culturales, entre ellos el monasterio de Ripoll y un poco después la célebre Escuela de Traductores de Toledo, de la que hablaremos más detalladamente en la segunda parte de esta tesis. Durante el siglo XIII, sin embargo, este interés científico-cultural se verá acompañado, que no sustituido, por el creciente interés de diversas órdenes religiosas por la lengua árabe y su cultura, movidas por el deseo de conversión de la población musulmana al cristianismo. De ahí, por ejemplo, que Ramón Llull creara, en 1275, una escuela para la enseñanza del árabe dirigida a los predicadores en Mallorca, así como un centro de estudios orientales en Roma bajo el pontificio del Papa Honorio IV.

No será hasta principios del siglo XIV, concretamente hasta la celebración del Concilio de Vienne en 1312, bajo el pontificado de Clemente V, que los caminos del incipiente orientalismo europeo y del no ya tan joven orientalismo español se cruzarán por primera vez, al menos de forma institucionalizada. En este concilio se determinará, con la intención de formalizar los estudios árabes en Europa, la creación de cátedras de árabe en distintas capitales europeas, concretamente en Roma, París, Salamanca, Oxford y Bolonia. No obstante, no está del todo clara la incidencia que la creación de tales cátedras tuvo en el restablecimiento en Europa de los estudios árabes. Como apunta Manzanares de Cirre, “estas escuelas, si en realidad se fundaron, debieron dar poco

fruto ya que se ignoran los nombres de los arabistas formados en ellas o el grado de sus conocimientos o realizaciones” (Manzanares de Cirre 1972: 29).

En España, aquel espíritu de apertura que se percibía en el deseo de conocimiento de la cultura y lengua árabes, aunque movido por razones religiosas, terminó con la real orden dictada por el cardenal Cisneros en 1511 de quemar, en contra de lo que recogían las capitulaciones de 1491, todos los libros arábigos que se encontraran. Con la quema de manuscritos, en la que se destruyeron miles de volúmenes de toda temática, terminó el prestigio que hasta el momento había acompañado a la lengua árabe y que la había situado entre las lenguas más apreciadas a nivel erudito y científico.

Resumiendo, si damos por buena la explicación de Chalmeta según la cual los orígenes del arabismo español clásico se remontan a la Edad Media, encontrando su momento de máximo esplendor a partir de la creación de la Escuela de Traductores de Toledo, no parecerá arriesgado afirmar que existe una diferencia sustancial entre España y el resto de Europa en cuanto a los orígenes del interés científico por la lengua y la cultura árabe. Sin embargo, debemos evitar toda especulación en este sentido, sobre todo si tenemos en cuenta que en la Edad Media los términos “arabismo” y “orientalismo” no respondían aún a ninguna realidad concreta. Sí existía, en cambio, la figura del “trujamán”, o traductor. De hecho, en nuestra opinión si alguien se aproximaba a la figura del actual arabista éstos fueron los trujamanes de la Edad Media en España.

1.1.1.2. El desarrollo histórico del arabismo español en el marco europeo

Con Cisneros se abre, así pues, un período de decadencia para los estudios árabes en España que durará casi dos siglos. De hecho, no será hasta el siglo XVIII, concretamente bajo el reinado de un Borbón, Carlos III, que los estudios árabes volverán a resurgir, ahora ya sí, mucho más influidos por las nuevas corrientes “orientalistas” europeas. A este respecto, Chalmeta hace una interesante reflexión para nuestro estudio sobre la naturaleza foránea –principalmente francesa- del arabismo español:

Resulta harto sintomático que nuestro arabismo actual venga de fuera, porque el indígena fue ahogado por los mismos hispanos; mal que nos pese, este arabismo no es resultado de la evolución de algo autóctono, sino de una importación. Aunque un malentendido patriotismo tienda a silenciarlo en vez de afrontar el hecho consumado, sacando las oportunas consecuencias de aquellas causas y procurando modificarlas, pretende que más de dos siglos de interrupción, voluntaria que no forzosa, no significan nada. Esta es la razón de la fragilidad de nuestro arabismo, el cual sigue siendo delicada y exótica flor de invernadero, que no termina de arraigar porque no tenemos la suficiente consciencia de que el medio natural le es hostil, provocando en el mejor de los casos, no interés, sino una conmiseración un poco irónica (Chalmeta 1972: 12).

Será pues durante el mandato de Carlos III, así como de la influencia ejercida por el movimiento *afrancesado*, que el arabismo español se unirá irremediabilmente a Francia y, por extensión, a Europa. Los estudios orientales, que en aquella época gozaban en Europa de una gran popularidad e importancia estratégica debido a la hegemonía del imperio otomano, interlocutor europeo en los grandes asuntos de orden político, diplomático, estratégico o económico, volverían a encontrar en España su lugar bajo el sol, aunque esta vez “lo árabe” no se encuentre exclusivamente en el propio pasado, cercano y conocido, sino también en un Oriente geográfico lejano e ignoto. Será también en este momento cuando la España *afrancesada* se empape de la moda europea por “lo exótico”, por la admiración hacia la alteridad, que para la Europa de los siglos XVII y XVIII venía encarnada por todo “lo oriental”.

Para Chalmeta, no se puede olvidar el profundo significado de un hecho esencial, y es que cuando Carlos III quiso implementar dichos estudios aquí, no sólo fue dentro de una ideología político-cultural francesa (despotismo ilustrado), sino que tuvo asimismo que importar los conocimientos y las personas, y no por mero capricho, sino por necesidad, porque en España no había nadie. Es entonces cuando se hace venir a España a un grupo de monjes maronitas, entre los que destaca la figura de Miguel Casiri. Más tarde, el fundador del moderno arabismo español, el erudito y bibliógrafo Pascual de Gayangos

(1809-1897) también buscará en Europa -esencialmente en París y en Londres- una fuente de la que abreviar a los estudios árabes españoles. Como recuerda Chalmeta:

Aunque la figura de Gayangos marque el comienzo de la escuela de arabistas españoles imprimiéndole unas características de honradez científica y calor humano (renunció a la cátedra para dejar paso a su discípulo, extraordinario desprendimiento hacia sus alumnos, en cuanto a manuscritos, notas y libros), ésta no arranca de nuestro medioevo, de la Escuela de Traductores de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada, Alfonso X, Pedro de Alcalá o Mármol, sino de los maronitas libaneses, del orientalismo británico y, sobre todo, del círculo cultural francés, especialmente a través de Silvestre de Sacy y R. Dozy. Tal cosa no tiene nada de extraño si se recuerda que la “cátedra de lenguas” (hebreo, caldeo y árabe) de Salamanca estuvo casi siempre desierta a partir de 1500, y que la de Alcalá había de estar sin dotación mientras no hubiera alumnos que solicitaran su provisión (Chalmeta 1972: 13).

El Romanticismo artístico a partir del siglo XVIII, por otra parte, ejercerá una influencia decisiva en el orientalismo científico, tanto en España como en el resto de Europa, dando lugar a los primeros productos “híbridos” del orientalismo, como las traducciones de *Las Mil y Una Noches*, a partir de Galland, al francés, inglés y alemán, unas llenas de domesticaciones y otras de exotismos¹⁷. Todo ello influirá en el incipiente arabismo español, que a partir de entonces mirará hacia Europa para adoptar muchos de sus métodos y procedimientos. Como argumenta Monroe:

The Arabists, as well as most Spanish thinkers of that age, could be fitted into three main groups: a) those who were motivated by a missionary zeal such as the Franciscans; b) those who were eager to imitate European methods, but did so in such a radical and exaggerated manner that they invalidated their own efforts. This was the case of Don Faustino de Borbón; c) those who sought to adapt European standards to the realities of Spain, while

¹⁷ Las primeras traducciones de *Las Mil y Una Noches* se realizaron a partir de la de Galland (1706), como la de Newberry en 1785. Luego apareció la traducción inglesa de Forster en 1802, la de Scott en 1811, la de Lane entre 1839-41, la de Townsend en 1866 y la de Payne en 1882-84 y más tardíamente la de Burton, entre 1885-88. Las alemanas son de Lauckhard (1878) y Weil (1914). Una nueva edición francesa fue la de Mardrus (1899-1904).

at the same time trying to raise Spanish culture to the level of that in the rest of Europe and thus renew it. This was the case of Casiri's school, which as a Group, finally prevailed and exerted its influence on the others, while infusing Arabic Studies with a keeling for history which they had lacked before (Monroe 1970: 44).

Pero no será hasta entrado ya el siglo XIX que los estudios árabes en España empezarán a salir de su letargo forzado para participar, aunque aún muy tímidamente, en el ya muy activo orientalismo europeo. Como señala Manzanares de Cirre, “a mediados de siglo (...) las obras españolas empiezan a llamar la atención en el extranjero, aunque los españoles se sientan insatisfechos de su avance. En los *Informes* de las sociedades orientalistas aparecen los primeros nombres de eruditos de la Península” (Manzanares de Cirre 1972: 40). Asimismo, en 1864 Mohl dice, en relación con los estudios árabes en España:

En Espagne même, le dédain ancien pour le souvenir des Arabes paraît cesser, et on entend parler d'un plan très sérieux de publication d'un *Corpus* d'auteurs arabes-espagnols, que l'Académie historique de Madrid entreprendrait avec l'aide de Mss. Gayangos, Lafuente y Alcántara, Fernández y González, et Simonet. On ne peut qu'applaudir à cette entreprise et lui souhaiter une bonne et rapide exécution” (citado por Manzanares de Cirre 1972: 41)¹⁸.

Sin embargo, España está todavía lejos de integrar Europa en materia orientalista. Como señala López García, “donde puede pulsarse la posición y la relación de nuestro arabismo en -y con- el orientalismo europeo es en el marco de los Congresos de Orientalistas que comienzan a celebrarse en 1873, fecha en la que la escuela hispana de estudios árabes se encuentra asentada en dos focos principales, Madrid y Granada” (López García 1990: 58-66). La escasa, o casi nula, participación de los arabistas españoles de los siglos XIX y XX en dichos congresos, convertidos en foro de los orientalistas europeos, es descrita de esta manera por López García:

¹⁸ Los cuatro autores citados por Manzanares de Cirre se encuentran incluidos en nuestro corpus. Ver segunda parte de esta Tesis.

Desconexión y aislamiento son los dos rasgos dominantes que resultan del análisis de la participación española en dichos certámenes, reuniones científicas de estudiosos del mundo asiático, africano, *oriental* en suma, promovidas por Sociedades cultas europeas con el apoyo de gobiernos interesados en una expansión que proporcionó a un tiempo –en expresión de Bernard Lewis, *finalidad, necesidad y materiales* al orientalismo (...). Pero la fase política que vivía nuestro país estaba lejos del expansionismo imperialista europeo. Nuestro *ensimismamiento* va a circunscribir –salvo muy raras excepciones- el horizonte de nuestro orientalismo a las fronteras de al-Andalus. Sin Sociedades Asiáticas, sin escuelas especiales de Lenguas Orientales, sin Bibliotecas ni revistas específicamente dedicadas a dichos temas y, lo que es más importante, sin acción colonial hacia Oriente –tan sólo Filipinas hasta 1898- ni comercio ni intereses efectivos, la presencia de España en los Congresos de Orientalistas fue siempre insignificante (López García 1990: 58- 59 cursivas del autor).

En definitiva, no sólo los orígenes del orientalismo español difieren de los del orientalismo europeo, sino que la posterior evolución de ambos discurre por senderos a menudo distintos. Las conexiones entre ambos orientalismos, aunque existentes, son por lo general puntuales y provocadas por individualidades con nombres y apellidos. El orientalismo español ha vivido, si no a espaldas, sí a un lado de los distintos orientalismos europeos, como reconocía uno de sus más destacados miembros, el arabista y académico de la lengua Emilio García Gómez al decir que el arabismo español nunca dejó de ser un “gremio escaso y apartadizo, desasistido por lo común de la atención pública, debido a la rareza de los temas que trata, y con la clara conciencia de hallarse *extramuros de las Humanidades europeas*” (García Gómez cit. en López García 1990: 38 cursivas mías).

No obstante, el aspecto histórico no es el único que se debe tener en cuenta a la hora de comparar el arabismo español con el orientalismo europeo, como se verá en los siguientes sub-apartados.

1.1.2. El funcionamiento y organización del arabismo español como disciplina académica

1.1.2.1. Funcionamiento y organización internos

Uno de los rasgos distintivos del orientalismo en tanto que disciplina científica es la línea de filiación que tradicionalmente ha venido uniendo a los “maestros” orientalistas con sus “discípulos”. Esta línea fue ingeniosamente comparada por Albert Hourani con el concepto árabe de *silsila*, que literalmente significa “cadena” pero cuyo significado metafórico de origen medieval va mucho más allá, abarcando la línea de transmisión del conocimiento trazada desde un primer locutor (قال فلان *qāla fulān*, un tal dijo) hasta sucesivos transmisores (قال فلان عن فلان *qāla fulān ‘an fulān*, un tal dijo que tal otro dijo).

Entre las distintas implicaciones de esta “cadena de filiación” no sólo estaba la fidelidad y devoción al “maestro” y a sus palabras, a su “discurso” sobre un determinado tema, sino también la filiación a su tema de estudio, al que el discípulo solía entregarse a fin de continuar con el trabajo iniciado por su maestro. La *silsila* comportaba un evidente corporativismo, eso es, un inevitable sentimiento de pertenencia a un grupo que protegía a sus miembros y a quien sus miembros debían proteger. Este corporativismo, sin embargo, podía llegar a adquirir un carácter excluyente, cerrado e impermeable a las aportaciones que, desde fuera, pudieran llegar sobre determinados temas considerados “coto vedado” de especialistas. De hecho, y desde este punto de vista, la *silsila* podría definirse como un tipo de soporte o de vehículo de uno o varios discursos.

Esta línea de filiación, también simbolizada a través de la filiación por línea paterna (fulano fue el *padre* de fulano, que a su vez fue el *padre* de mengano...)¹⁹, no es sin embargo exclusiva de los estudios árabes u orientales, sino que se reproduce también en otros ámbitos disciplinares de corte clásico, como los estudios de latín, griego o hebreo. Escapa a las posibilidades de nuestra tesis ahondar en las similitudes y diferencias en este aspecto entre las distintas disciplinas clásicas, pero en cualquier caso lo que sí

¹⁹ Hasta no hace mucho, en las aulas de Facultad de Filología Árabe de la Universidad de Barcelona se podían oír este tipo de genealogías científicas de boca de los arabistas que impartían clase en ellas.

parece evidente es que éste era un rasgo común y definitorio de los distintos estudios clásicos europeos, incluido el arabismo español. Como sostiene López García, “el arabismo, como otros orientalismos, se convirtió en *gueto* en el que acabarían encontrando su propia complacencia” (López García 1990: 67). Por su parte, Marín explica en relación con la transmisión maestro-discípulo del arabismo español:

En España, como en el resto de Europa, se entraba en el arabismo a través de una transmisión maestro/discípulo y de un núcleo de relaciones personales muy importantes. Hourani considera que, a este respecto, la figura de S. de Sacy fue clave en la diseminación por el continente europeo de una red de conocimientos orientalistas. En España, los diferentes núcleos regionales que se fueron formando en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX reivindican con fuerza la presencia a un núcleo originario que remonta a una raíz única: sólo de esta forma se obtiene la legitimidad necesaria para considerarse arabista” (Marín 1992: 384).

Considerado “el padre” del arabismo español moderno y fundador de la nueva escuela de arabistas españoles, Francisco Codera inicia una genealogía científica que perdura hasta nuestros días, y cuyos últimos vástagos siguen ocupando los más elevados rangos del saber académico. Los *Beni Codera* (es decir, los de la familia o tribu de Francisco Codera), como se los denominó un tanto jocosamente, constituyen pues un grupo bien delimitado de arabistas unidos por vínculos científicos y personales, y con unas afinidades científicas claras, lo cual no les eximía de “renegar” o “distanciarse”, en alguna que otra ocasión, de tal o cual hijo pródigo, o de permitirse ligeras libertades rápidamente justificadas por la adaptación al cambio de los tiempos. Como afirma Castellano en relación con esta tradición arabista española, “pocas veces podrá hablarse en la historia de la ciencia de un grupo, como éste, de tan inmaculada moral intelectual y de componentes unidos por tan estrechos vínculos de amistad y colaboración” (Castellano, cit. por Pérez Cañada 2005: 61).

En relación a la genealogía de arabistas españoles, García Gómez apuntó: “Dentro de nuestra escuela, Gayangos fue el terreno propicio; Codera, la raíz sustentadora, Ribera, el vigoroso tronco; Asín, la flor y el fruto” (García Gómez 1979: 45-46). A

continuación, incluimos la imagen del árbol genealógico formado por Codera, Ribera y Asín Palacios con la que tradicionalmente se asocia el arabismo español y que apareció publicada en la revista *al-Andalus* en 1960:

AL-ANDALUS, XV, 2

LÁMINA 14



Los Beni Codera. — Caricatura de M. Florit en el álbum, no puesto a la venta, *Recuerdo de la tertulia dominiguera del Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal: años 1904-1913* (Madrid 1919).
(Cortesa del Instituto de Valencia de Don Juan.)

Copyright (c) 2005 ProQuest Information and Learning Company
Copyright (c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas

1.1.2.2. Funcionamiento y organización externos

Bajo este epígrafe nos proponemos estudiar aquellas estructuras que ofrecen apoyo externo tanto al orientalismo europeo como al arabismo español. En el caso del orientalismo europeo, ya se ha hablado de la importancia de los Congresos de Orientalistas para la puesta en común y difusión del conocimientos producido por los orientalistas de distintas partes de Europa. Pero estos congresos no constituían la única maquinaria capaz de aglutinar y movilizar dichos conocimientos. Sociedades de orientalistas, revistas y publicaciones periódicas, proyectos de gran envergadura (enciclopedias, colecciones, proyectos nacionales o transnacionales de traducción, edición o catalogación de obras, etc.), todo ello contribuyó a unir, de forma casi ecuménica, a los distintos orientalismos europeos.

El arabismo español, una vez más, quedará fuera de tales proyectos, salvando quizá la excepción de Pascual de Gayangos (de él hablaremos con más detalle en la segunda parte de la tesis) y de aquellas escasas situaciones en las que, o bien los temas abordados por el arabismo español escapan a los límites hispano-andalusíes para adentrarse en la historia de Europa (por ejemplo, a la hora de identificar los tan polémicos orígenes de la lírica europea), o bien los orientalistas europeos penetran en el campo andalusí (como en el caso de Dozy o de Lévi-Provençal en la historia de al-Andalus).

En cualquier caso, las estructuras del orientalismo español se distinguirán por su carácter “doméstico” y “transdisciplinar”. Doméstico, porque todas ellas pertenecen a instituciones nacionales; y transdisciplinar, porque a menudo éstas trascendían los lindes del arabismo *structo sensu* para alcanzar instituciones representativas de otras disciplinas, como la Academia de la Historia o la Real Academia de la Lengua Española. Como observa Manzano Moreno, “desconectados, pues, de las principales corrientes historiográficas, y dispersos en una serie de cátedras universitarias, los arabistas españoles desarrollaron un fuerte espíritu de cuerpo, una consciencia de “gremio escaso y apartadizo” en la deprimente expresión de E. García Gómez, nutrido por la sensación de incompreensión y la autocomplacencia” (Manzano Moreno 2000: 32).

1.1.3. El objeto de estudio del arabismo español

Frente al objeto de estudio del orientalismo europeo, constituido por ese poliedro que es Oriente, el arabismo español situará en el centro de su interés científico a al-Andalus, convirtiéndolo en lo que López García ha llamado “nuestro Oriente doméstico” (López García 1990: 40). Como exponía preclaramente Emilio García Gómez en su discurso de investidura de Doctor Honoris Causa ante la Universidad de Granada el 4 de junio de 1975:

Europeización no suponía, claro está, menoscabo de nuestro *sentido españolista*. He defendido, profesado y enseñado siempre que nuestro arabismo puede hacer algoritmos en la luna de la erudición oriental o volverse caritativa y

marginalmente hacia la comprensión del mundo árabe contemporáneo, pero que su misión esencial acaba en 1492, y que debía consistir en los brillantes temas fronterizos y a caballo entre las dos civilizaciones cuyo estudio es el que necesitamos, el que podemos hacer mejor que nadie, y aquél en que apenas nadie puede interferírsenos” (García Gómez 1979: 20 cursivas mías).

En efecto, uno de los rasgos distintivos del arabismo español en relación con el orientalismo europeo es el alto grado de delimitación de su objeto de estudio, tanto en el tiempo (del 711 al 1492) como en el espacio (la península ibérica). Esta restricción aplicada por el arabismo español a su disciplina, contrasta con la heterogeneidad de temas, espacios geográficos, esferas culturales, períodos históricos y enfoques metodológicos que desde siempre ha caracterizado a ese orientalismo europeo. En este sentido, coincidimos con López García cuando dice:

El arabismo hispano, encerrado en su etnocentrismo, se mantuvo alejado de las manifestaciones del orientalismo europeo, en contacto tan sólo con aquellos que, como Dozy, Derenbourg, Basset, Guidi, Nallino o Lévi-Provençal... podían aportar elementos para nuestra historia doméstica. Permaneció casi desconocido de Europa, ausente de la primera *Enciclopedia del Islam*, quedando además al margen de un proceso de información a la sociedad española acerca de los aspectos básicos de la civilización de la que pretendían ser intermediarios” (López García 1990: 68-69).

Por otra parte, la unidad metodológica y el corporativismo profesional representados por la escuela de arabistas españoles y reforzados por la línea de filiación maestro-discípulo de de la que ya hemos hablado en el apartado anterior, han hecho que el arabismo español constituya un campo de estudio mucho más acotado que el del orientalismo europeo.

Sin embargo, una vez más la distancia entre ambas corrientes científicas no es tan grande como se podría pensar a primera vista. Si bien es cierto, como se ha visto, el estudio de al-Andalus por el arabismo español se contrapone al estudio de ese Oriente polifacético e en gran parte simbólico del orientalismo europeo, no es menos cierto que

la mirada que el arabismo español ha proyectado sobre ese espacio geográfico y cultural denominado al-Andalus contiene las más de las veces una conceptualización simbólica tan perceptible como la que el orientalismo europeo proyectó sobre Oriente, como trataremos de demostrar en la segunda parte de nuestra Tesis.

Otro punto de contacto entre arabismo español y orientalismo europeo relacionado con sus respectivos objetos de estudio es el interés de ambos ámbitos disciplinarios por elucidar aspectos de su propia identidad. Mientras que en el caso del orientalismo europeo ese interés viene asociado a la búsqueda de una supuesta identidad “europea” meridianamente contrapuesta a esa otra supuesta identidad “oriental”, como ya han señalado autores como Laroui y Fontana, en el caso del arabismo español ese interés se manifiesta en los esfuerzos denodados por elucidar aspectos de su propia identidad “nacional”, identidad que a menudo aparece definida en términos de “hispanidad”. En ambos casos, sea como fuere, se percibe un el interés por la cultura “otra” condicionado por un interés “primario” por la cultura propia. En una comparación entre el orientalismo británico y el español, Monroe afirma lo siguiente:

From this it may be observed that while the British Orientalist was surveying the East from the optimistic vantage-point of his own expanding World (...), the Spanish Arabist was caught up in a struggle with his own feelings, ideals and national pride which directly coloured his thought and his scholarship (Monroe 1970: 3).

Finalmente, el estudio de la lengua árabe, así como de la historia cultural del mundo árabe-islámico asociada a ella, sobre todo en sus períodos clásicos, constituye un denominador común ineludible entre el orientalismo europeo y el orientalismo español, aunque para el primero tal estudio abarcaba sólo una parte de sus intereses, mucho más diversificados a nivel lingüístico y cultural, mientras que para el segundo el estudio de la lengua y cultura árabes constituía el único campo de investigación. Asimismo, mientras que en el caso del orientalismo europeo el estudio de la lengua y cultura árabes podía representar un fin en sí mismo, en el caso del arabismo español este estudio era más bien de carácter utilitario o instrumental en vista a un objetivo preciso: editar, traducir e interpretar la historia del pasado andalusí.

1.1.4. Los métodos científicos del arabismo español

Ya se ha hablado de las características de orden metodológico comunes a los distintos orientalismos europeos, así como de sus principales deficiencias (Abdel-Malek 1962; Asad 1973, Laroui 1984; Said 2004). Como señalaba Abdel-Malek:

Los especialistas y el gran público han adquirido conciencia del desacuerdo existente, no sólo entre la ciencia orientalista y el material objeto de estudio, sino también –y esto iba a resultar determinante- entre las concepciones, *métodos e instrumentos de trabajo* de las ciencias humanísticas y sociales, y los del orientalismo (Abdel-Malek 1963 [1962]: 95 cursivas mías).

Este desacuerdo entre los métodos e instrumentos de trabajo de las ciencias humanísticas y sociales, y los del orientalismo, del que también habla Laroui, no se limita a un solo aspecto. La crítica a los métodos del orientalismo se ha venido materializando desde el anquilosamiento y antigüedad de los métodos empleados, hasta la propia naturaleza epistemológica de la disciplina en el que se inscribe, pasando por su tendencia generalizadora ante una realidad difícilmente reducible a un solo concepto, su falta de especialización más allá de los lindes estrictamente filológicos o su incapacidad de contrastar los resultados teóricos con un contacto directo con los pueblos cuyas historias culturales constituían el objeto de estudio de su disciplina.

Con todo, si existe un término que resuma los distintos métodos científicos usados tradicionalmente por el orientalismo, éste es el texto. El espacio textual, entendido como principal ámbito de aplicación metodológica tanto del arabismo español como del orientalismo europeo, ha sido utilizado eminentemente con dos fines: 1) para adquirir conocimiento o 2) para difundir conocimiento. Aunque el conocimiento es un proceso cíclico que se retroalimenta, se podrían situar dentro del primer grupo metodologías de orden textual como la catalogación de fondos (manuscritos, ediciones antiguas, etc.) o la edición científica de textos y las traducciones, mientras que en el segundo se encontrarían las publicaciones científicas (artículos, libros, ensayos, tesis, etc.), la

participación en sociedades y congresos de orientalistas, y finalmente la traducción, que como veremos tiene la doble potencial de dar y difundir conocimiento.

La importancia de la traducción dentro del conjunto de herramientas metodológicas usadas tanto por los arabistas españoles como por los orientalistas europeos será una de los principales objetos de análisis de la segunda parte de esta Tesis. En el caso concreto de España, ya se ha mencionado que los arabistas han sido los traductores de al-Andalus por excelencia, tanto como medio para adquirir conocimiento sobre él a través de sus fuentes originales, como para difundir dicho conocimiento.

1.2. La perspectiva colonial: africanismo vs. orientalismo franco-británico

Ya hemos visto cómo para Edward Said el caso español constituía una notable excepción dentro de los distintos orientalismos europeos (Said 2004 [1978]: 9-10). A pesar de que Said no se adentra en el análisis de las causas que se esconden detrás de tal afirmación (él mismo reconoce su desconocimiento del tema), es importante tener presente la perspectiva teórica desde la cual Said contempla el orientalismo español, a saber, la de la relación que se establece entre conocimiento puro y poder. Esta relación encuentra, en *Orientalismo*, un campo de aplicación idóneo, donde el conocimiento sobre Oriente y el control sobre éste se hallan íntimamente unidos. Otros autores interesados en estudiar la relación entre los estudios árabes en España y en el resto de Europa, como Thomas Monroe, también advirtieron esta sustancial diferencia:

While the British Orientalist was surveying the East from the optimistic vantage-point of his own expanding world (...), the Spanish Arabist was caught up in a struggle with his own feelings, ideals and national pride which directly coloured his thought and his scholarship (Monroe 1970: 3).

De hecho, que el orientalismo europeo de carácter erudito, ya sea en sus vertientes académica o artística, participó con sus conocimientos en la empresa colonial, sobre todo en Francia y Gran Bretaña, es un hecho aceptado por todo el mundo, incluso por

los más fervientes detractores de Said, como Bernard Lewis (Lewis 1971:15). Como argumenta López García:

Hoy nadie niega la estrecha conexión entre la colonización y el desarrollo del orientalismo (...). Como nadie niega tampoco que el *eurocentrismo* ha marcado la orientación de dichos estudios (...). También es un hecho reconocido el peso que las modas o los condicionantes ideológicos han ejercido sobre los orientales europeos según época y según lugar, y que están en el origen del recelo “oriental” hacia el orientalismo (López García 1990: 37).

Siendo esto así, y teniendo en cuenta la experiencia colonial española en Marruecos, no nos parece trivial preguntarnos acerca de la existencia de lazos entre el arabismo español y dicha experiencia colonial. Así lo pronosticó ya Gustave Dugat en su magna obra sobre los orientales europeos, cuando dijo que “les relations des Espagnols avec le Maroc, où se trouvent tant de précieux manuscrits, les ressources qu’offre l’Espagne elle-même pour les études arabes permettent d’espérer des ouvrages importants (Dugat 1868: xliv).

Para ahondar en tales vínculos, resulta imprescindible sin embargo entender en qué consistió exactamente la expansión colonial española en una parte del continente africano, cuáles fueron sus alcances y hasta qué punto se distinguía de otras prácticas coloniales, especialmente de las de sus vecinos europeos. La primera observación deberá recaer necesariamente en el propio nombre que recibió el colonialismo español en África. “Africanismo”, sustantivo acuñado inicialmente para referirse a la inicial expansión española por diversos territorios del noroeste africano (entre ellos, una parte del Golfo de Guinea, la costa del Sáhara y el actual Marruecos), acabó empleándose para designar exclusivamente al colonialismo español en Marruecos, aunque éste también se ha dado a llamar colonialismo *marroquista*. Como señala Morales Lezcano:

Lo que concedió un rasgo típico al africanismo español (entendido éste como voluntad de estudio y reconocimiento del vecino continente con vistas a intervenir en el interior de las sociedades que lo poblaban) fue el hecho de la

sistemática analogía establecida por el vulgo entre África y Marruecos (Morales Lezcano 1988: 18).

Asimismo, para Morales Lezcano “el norte de África fue para España su Oriente musulmán por excelencia, razón por la cual el Orientalismo hispano que se desarrolló entre 1860-1956 fue marroquista tanto en su plasmación erudita como creativa” (Morales Lezcano 2006: 226). Nosotros discrepamos de esta afirmación, por dos motivos principales: en primer lugar, porque el Oriente musulmán por excelencia de España fue desde siempre al-Andalus y en segundo lugar, porque la plasmación erudita del orientalismo español de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX no fue “marroquista”, sino ante todo “andalusista”. Lo mismo parece opinar Aguilera Pleguezuelo cuando dice:

El arabismo español –que siempre dirigió su interés hacia al-Andalus o hacia los dialectos de oriente Medio- mantuvo hacia el Norte de África una actitud de desinterés y marginalidad (...). Fue la Universidad Española, los profesores o gente formada de la misma, quienes se inhibieron de una labor de investigación y práctica que les correspondía a ellos encabezar, como habían hecho los franceses (cit. en Feria García y Arias Torres 2005: 260).

Un segundo aspecto a tener en cuenta es la diferencia sustancial que existía entre los proyectos coloniales de las principales potencias europeas del momento, a saber, Francia, Gran Bretaña, y en menor grado Holanda y Alemania, y el proyecto colonial español. Mientras que los primeros gozaban de unos medios a la altura de sus aspiraciones expansionistas, lo que les permitió abarcar grandes extensiones geográficas y desplegar en ellas toda una maquinaria destinada a conocer las nuevas provincias adheridas al imperio, el proyecto colonial español se quedó en los niveles primarios de toda intervención militar, sin alcanzar las estructuras superiores a las que llegaron las distintas potencias europeas. Morales Lezcano apunta, en este sentido:

En el siglo XIX, cuando los pueblos de Europa occidental más aventajados en la praxis colonial empezaron a segregar un saber intelectual, una literatura y una plástica de inspiración y perfume oriental(ista), potencias venidas a

menos –como España y Portugal- encontraron en África el campo de juego más próximo para satisfacer sus apetencias expansionistas. El Africanismo español, centrado en Marruecos, fue así un sucedáneo específico del orientalismo (Morales Lezcano 1988: 12).

Queda por clarificar, sin embargo, el papel que jugó el conocimiento erudito en la aventura colonial española en Marruecos. En primer lugar, ya hemos insistido suficientemente en la diferencia sustancial entre orientalismo europeo y arabismo español en cuanto a la delimitación del objeto de estudio, articulado en torno a las nociones –reales o simbólicas- de Oriente y al-Andalus, respectivamente. Del mismo modo, la acción colonial española tampoco coincidió con la europea en el Oriente geográfico (sí, en cambio, en una parte del Oriente simbólico). ¿Cuál fue entonces, si jamás lo hubo, el contacto que se estableció entre conocimiento y poder en el caso de ese “sucedáneo” del orientalismo europeo que fue el orientalismo español?

De hecho, la expansión colonial española en Marruecos dio lugar a una nueva área de conocimiento, distinta del incipiente arabismo español de aquel entonces, especializada en aquellos temas más directamente relacionados con la práctica colonial, como los estudios sobre las sociedades que poblaban el territorio ocupado, su historia, su lengua, su religión, su estructura político-administrativa, sus costumbres, etc. En este sentido, el *africanismo* español podría asemejarse, aunque a una escala mucho menor, al orientalismo europeo de corte colonial. Como argumenta Morales Lezcano:

Se estableció, en rigor, una división intelectual del conocimiento en los estudios africanos y orientales. La rama africanista, en efecto, estuvo integrada –con la excepción de los africanistas de salón (Costa, Ganivet)- por «prácticos», mientras que el arabismo universitario, volcado al pasado arábigo-andaluz de la Península, fue cometido de unos pocos, de una élite de vocación (Morales Lezcano 1988: 23).

Esta nueva área de conocimiento, nacida de la acción administrativa en Marruecos, más reciente que la anterior y sin raíces, se circunscribe según López García “a la raquítica

dimensión del colonialismo hispano, es decir, a los veinte mil kilómetros cuadrados del Rif y Yebala en el norte de Marruecos” (López García 1997: 14).

La llamada *escuela africanista* estará principalmente integrada por militares y se agrupará en la posguerra civil española en torno a los Institutos General Franco para la investigación Hispano-Árabe y el Muley el Mehdi de estudios marroquíes, ambos con sede en Tetuán y al Instituto de Estudios Africanos, dependiente del consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), con sede en Madrid y que publicaría, desde 1947 en adelante, la revista *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*.

López García realizará una división similar a la de Morales Lezcano al distinguir entre *arabismo andalusista* y *africanismo marroquista*. No obstante, la confluencia de ambas en algunos puntos de su transcurso histórico no pasa desapercibida a este autor, que señala:

La situación de los estudios árabo-islámicos en España hacia los años sesenta se encuentra sumida en una encrucijada. Las dos corrientes antes citadas, recién producida la descolonización de Marruecos, siguen siendo los únicos equipos interesados en la cuestión. Pero como en el pasado, el *arabismo andalusista* continúa vuelto hacia la edad media hispano-musulmana, y el *africanismo marroquista* a aspectos históricos o antropológicos del Norte marroquí. Alejada cada vez más la segunda corriente de la realidad marroquí, se va a producir una extraña confluencia temática con la primera escuela, reencontrándose además con ésta misma en alguna institución asociativa como la Asociación Española de Orientalistas, regentada largo tiempo por el islamólogo y jesuita Félix M. Pareja y más tarde por los “africanistas” Fernando Valderrama y Mariano Arribas Palau (López García 1997: 16 cursivas del autor).

Esta “confluencia temática” se revela clave para nuestro estudio. ¿En qué aspecto podían confluír una corriente esencialmente interesada en aspectos contemporáneos y otra interesada esencialmente en aspectos del pasado medieval? La respuesta se halla en torno a lo que Morales Lezcano definirá como “reencuentro” entre la cultura andalusí y

la marroquí, entre un pasado conocido y un presente por conocer. Este “reencuentro”, ni decir tiene que no será grato para los orientalistas –“teóricos” o “prácticos”-, que no tardarán en expresar su “decepción” ante la paupérrima y degradada realidad marroquí de finales del siglo XIX y principios del XX. En efecto, el encuentro entre España y el mundo árabe-islámico en el escenario concreto del norte de África fue en realidad un *reencuentro* “que tenía tanto de atracción hacia el oriente –de linaje andalusí- como de afirmación inequívoca del que pisa más fuerte en la historia” (Morales Lezcano 2006: 224). Asimismo, este *reencuentro* con la cultura árabe-islámica, o más precisamente con el Marruecos del reinado de Muley Hassan I (1873-1894), estuvo marcado por un tono general de decepción, fácilmente perceptible en autores como Pedro Antonio de Alarcón (Morales Lezcano 2006: 225):

El Oriente musulmán que la Guerra de África puso al alcance de cuantos españoles quisieron verlo, fue un Oriente con no muchos puntos de similitud con el mito de al-Andalus, *extranjero*, cuando no hostil (enemigo) a los cristianos de la fe que integraban los «ejércitos de salvación» coloniales trasladados al Magreb (Morales Lezcano 2006: 226 cursivas del autor).

Quizá fuera ese “desencuentro” lo que hizo que López García hablara de un “progresivo divorcio” entre arabismo y colonialismo españoles. El autor explica que aunque en un inicio, tal y como había sucedido en el resto de la Europa colonial, hubo intentos de unificar ambas tendencias, al final todo desembocó en una bifurcación de intereses, unos hacia el pasado, otros hacia el presente. De su desvinculación con el hecho colonial dieron fe en numerosas ocasiones los propios arabistas. Un ejemplo preclaro de ello es la “nota preliminar” del primer número de la revista *Al-Andalus*, portavoz indiscutible de la nueva escuela de arabistas españoles, en la que sus directores, Asín Palacios y García Gómez, alejaban su campo de estudio de toda implicación colonial:

El arabismo español, a diferencia de lo que ocurre en muchas naciones de Europa, ni es para nosotros una pura curiosidad científica, sin contacto con el medio ambiente y desarraigada de todo interés humano, ni enlaza el fervor espiritual con conveniencias mercantiles o imperialistas. Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que (...) se

anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos, en nuestra vida (Asín Palacios, M. & García Gómez 1933: 1).

Sin embargo, lo cierto es que esta distinción entre africanismo y arabismo en lo tocante a su participación en la acción colonial, no está tan clara como podría parecer a primera vista, como advirtieron los propios Morales Lezcano (1988 y 2006) y López García (1990 y 1997), y como muy bien ha demostrado en sus distintos estudios Manuela Marín (1992 y 1999). El primero de estos autores refiere, en este sentido, lo siguiente:

Si bien el pasado árabe-andaluz del país empezó a ser estudiado con método y benevolencia durante la segunda mitad del siglo XIX, y si bien es cierto que tanto artistas plásticos como escritores españoles del Romanticismo participaron del legado andalusí –es decir, se encontraron *in situ* con un Oriente musulmán, sin necesidad de trasladarse a otras latitudes geográficas-, no menos lo es el hecho de que la presencia española en Marruecos, a partir de 1860, coloreó mucho de africano ese orientalismo de inspiración endógena, andalusí. Es decir, Marruecos mutó el orientalismo andalusí de los románticos en Africanismo, confiriéndole, en consecuencia, una pátina colonial sui generis (Morales Lezcano 1988: 14).

Aún y así, sí es cierto que los resultados de tipo académico obtenidos a raíz de la ocupación española en Marruecos no fueron, ni mucho menos, comparables a los que dieron los distintos colonialismos europeos, en especial el franco-británico. López García lo explica sucintamente:

El balance de los estudios islámicos al término de la empresa colonial en Marruecos podría no parecer brillante a los ojos de un observador exterior. Se carece de bibliografía de referencia, fuera de la *Islamología* de Félix Pareja. Los grandes autores de la cultura árabe musulmana están ausentes de la bibliografía en castellano, las grandes síntesis sobre la historia de Al-Andalus –si exceptuamos la controvertida de José Antonio Conde- fueron redactadas por extranjeros y traducidas después al español, y *El Corán* no

había aparecido en una traducción directa del árabe al castellano hasta 1953. No es, pues, impropio, calificar al arabismo español de esa época de “orientalismo periférico” (se refiere en relación a Europa), como demuestra su ausencia de la primera *Encyclopédie de l’Islam*, magna empresa del orientalismo –dicho sea en sentido positivo- mundial (López García 1997: 15-16).

Hasta aquí se ha hablado de dos corrientes de estudio fundamentalmente separadas para abordar, digámoslo así, lo árabe: por un lado, el arabismo interesado en el pasado andalusí, y el africanismo, interesado en el presente marroquí. Ambas corrientes han discurrido por derroteros distintos, aunque a veces se han cruzado e incluso retroalimentado. Para ahondar cabalmente en los contactos entre el arabismo español y Marruecos, resulta ineludible la aportación de Manuela Martín (Martín 1999). En su exhaustivo estudio, Marín recoge y analiza todos los contactos directos que existieron entre los arabistas españoles con la realidad norteafricana contemporánea desde los primeros años de la ocupación española en Marruecos (1869) hasta su fin, en los años cincuenta.

Este estudio nos lleva a percatarnos no sólo de la existencia de ciertos lazos entre arabistas españoles y acción colonial, sino también de las similitudes que se pueden establecer entre el arabismo español y los orientalismos europeos en el ámbito de su implicación en la acción colonial. Marín estudió la relación con el Marruecos bajo mandato español de los siguientes arabistas: Emilio Lafuente Alcántara (1825-1869), Julián Ribera (1858-1934), Eduardo Saavedra (1829-1912), Maximiliano Alarcón (1884-¿?), Ángel González Palencia (1889-1949), Ruiz Orsatti (1872-1945), Miguel Asín Palacios (1871-1944), José Millás Vallicrosa (1897-1970). Marín habla de “discurso colonial español” (Marín 1999: 76), que según la autora tiene la particularidad de considerar la cultura marroquí por un lado como una cultura ajena y enquistada en un retraso irremediable, y por otro, como una cultura que tiene una historia común con la española.

Sin embargo, consideramos que no puede asimilarse, al menos de forma categórica, el arabismo del protectorado “africanista” a la empresa colonial en toda su magnitud,

como hizo Said al asimilar todo el orientalismo franco-británico a la ocupación colonial en Oriente Medio. Se impone aquí una reflexión previa acerca de los límites conceptuales del término “colonialismo”. ¿Dónde debemos situar sus bordes? ¿Es posible que el colonialismo permee y sea responsable de toda una producción científica? ¿Fueron los “africanistas” simples peones o instrumentos del poder colonial? ¿O se erigieron como artífices de un conocimiento del Otro mucho más objetivo y realista que los arabistas universitarios?

1.3. La perspectiva romántica: de la moda oriental en el marco andalusí

España, como Europa, vivió un período de atracción romántica hacia lo exógeno. En el caso europeo esta huída hacia la alteridad se plasmó en la recreación de Oriente como un lugar misterioso y exótico, paradigma de lo sensual, lo auténtico, lo primario. En el caso de España, esa alteridad fue de género ambiguo, porque ese “Otro” se erigía en realidad como parte de uno mismo, como una entidad a la vez simbólica y real en la que podía reconocerse. Como explica Morales Lezcano:

Para los escritores de inspiración romántica la operación venía muy facilitada. Sólo había que identificar y asimilar las huellas andalusíes y mudéjares –que poblaban el paisaje ibérico- con el Oriente musulmán que venían reconstruyendo algunas plumas egregias del continente europeo desde el arranque del siglo XIX para obtener con esta fórmula una fusión feliz, un compositum literario singularísimo que amalgamaba la moda transpirinaica y el acervo histórico de los antiguos reinos cristianos. Se buscaba obtener, con alquimia sublimadota, la síntesis enaltecedora –cuando no onírica- del legado arábigo-andaluz, morisco y mudéjar, con el componente visigótico de los siglos I-VII (Morales Lezcano 2006: 219).

Para Martínez Montávez, en esta misma línea, al-Andalus cuenta con una doble dimensión: una real, histórica, que concluyó en 1492, y otra figurada, simbólica, que ha pervivido hasta nuestros días. La primera de estas dimensiones ha sido abordada principalmente por los arabistas, arqueólogos de un saber antiguo, mientras que la

segunda interesó sobre todo a escritores, artistas, viajeros, intelectuales, más preocupados por el la interpretación del presente que del pasado. Ambas dimensiones, sin embargo, llegarán a solaparse en algunos períodos de la historia, como en el romanticismo de principios del siglo XIX, con la primera generación de arabistas españoles. Esta doble dimensión es explicada en los siguientes términos por Martínez Montávez:

El hecho de que hablemos en principio de al-Andalus como algo que “fue”, de que lo definamos inicialmente en términos de pasado no significa en absoluto “que haya dejado de ser” y “haya dejado de existir” (...). Si no cabe pasar por alto a al-Andalus, si no lo pasamos por alto especialmente ni españoles ni árabes desde hace mucho tiempo, es precisamente por esto: porque ha tenido su continuidad, su propia y específica, singular, continuidad (...). Esto significa, entre otras muchas cosas, que al-Andalus cuenta con dos dinámicas históricas: la que tuvo mientras fue y existió, y la que ha venido teniendo mientras no ha dejado de ser ni de existir (...). El estudioso profesional de los temas andalusíes, el especialista en al-Andalus, se interesará casi únicamente por estudiar esa primera dinámica, la del Andalus que fue (...). El artista, el literato, el intelectual, atraído más o menos directa y temporalmente por al-Andalus, se sentirá en cambio casi exclusivamente interesado por la segunda dinámica” (Martínez Montávez 1994: 158).

En España, esta atracción romántica por el pasado andalusí nace a finales del siglo XVIII, pero alcanza su máximo esplendor a partir del siglo XIX, insertándose rápidamente en los ambientes liberales y *afrancesados*, que en aquel momento se oponían frontalmente a las tendencias más conservadoras. Como explica López García:

Desde Conde, la revalorización del pasado árabe viene asociada con el liberalismo. Así como el romanticismo estuvo ligado a los exiliados de 1823, liberales y moderados, en el primer arabismo del XIX dominan las actitudes liberales en su oposición a una historiografía oficial conservadora. Desde Gayangos, hegelianos como Moreno Nieto, filokrausistas como Francisco Fernández y González, filoinstitucionalistas como Eduardo Saavedra,

contribuirán en su polémica con la escuela tradicional a imponer una visión favorable de nuestro pasado árabe (López García 1990: 42 cursivas del autor).

Esta actitud romántica hacia lo ajeno, hacia lo alejado y exótico, ha sido interpretada por la subsiguiente crítica desde ópticas muy diversas. Said, como hemos visto en el primer capítulo de esta Tesis, inscribe la producción romántica europea dentro del discurso orientalista, vinculándola por lo tanto a la voluntad de dominación de occidente sobre un oriente falseado, reinventado a imagen y semejanza de las fantasías europeas más íntimas e indecibles (Said 2004 [1978]: 10). Es en este marco conceptual en el que cabe inscribir la reflexión de Said acerca de la relación entre España y su visión del mundo árabe-islámico:

Es crucial insistir en que lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del Islam en España es el hecho de ser *parte sustancial de la cultura española* y no *una fuerza exterior y distante* de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor. El Oriente que describo en mi libro como creado en cierto modo por los conquistadores, administradores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas británicos y franceses es siempre algo que está «afuera». [...] En este sentido el contraste con España no podía ser mayor, puesto que el Islam y la cultura española *se habitan mutuamente* en lugar de confrontarse con beligerancia (Said 2004 [1978]: 9-10 cursivas más).

Si bien coincidimos con Said en la primera parte de su afirmación, discrepamos en cierta medida con él en la última parte de la misma, en la que sostiene que “el Islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia”. Es evidente que España no estableció ningún vínculo de dominio colonial con “su Oriente” como hicieron las potencias europeas citadas por Said con sus respectivos “Orientes”. Asimismo, es evidente que la cultura árabe sigue habitando hoy ciertos ámbitos de la cultura española. Sin embargo, una ojeada rápida al pasado medieval de España es suficiente para percibir cuanto menos una “hostilidad” hacia lo árabe, hacia lo musulmán y lo africano, semejante, sino mayor, a la que los colonizadores europeos pudieron manifestar hacia las culturas y pueblos sometidos por ellos. Esta hostilidad se

ha traducido, muchas veces, en toda una imagería acerca de ese “Otro”, al que se desprecia y del que se reniega, que nada tiene que envidiar a las visiones más esencialistas, racistas y denigradoras del discurso colonial, como se demuestra en el último capítulo de esta Tesis.

Desde esta perspectiva, la (re)visión de al-Andalus alentada por el movimiento romántico de inspiración europea fue en realidad de signo casi contestatario, subversivo. Lo “oriental”, lo “árabe”, lo “musulmán” volvía a ganar prestigio entre los círculos eruditos más selectos de España. Como señala Morales Lezcano, “cuando brota la implantación del romanticismo en España a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, no resulta insólito comprobar el índice de frecuencia que registra la “maurofilia” en obras de género diverso” (Morales Lezcano 2006: 219). Entre los autores que cita Morales Lezcano están Martínez de la Rosa, Espronceda, el duque de Rivas y José Zorrilla. Ellos “nutrirán con largueza el acervo de la literatura orientalista española” (Morales Lezcano 2006: 219). Este prestigio conferido a lo árabe-andalusí, no obstante, no está exento del orgullo de quien se siente parte integrante de lo admirado, participe de sus logros y virtudes. En cualquier caso, y como argumenta Martínez Montávez:

Reflexionar sobre al-Andalus (...) significa en raíz, e inevitablemente, ponernos frente a una parte de “nosotros mismos” que es también, naturalmente, parte de un “otro”. Nos sitúa en una circunstancia dialéctica originalísima, muy poco habitual, al permitirnos percibir modalidades de identidad y de alteridad dentro de un mismo objeto y no en objetos diferentes (...). Por eso esta reflexión ha estado tan cargada también habitualmente de interferencias y connotaciones ideológicas (Martínez Montávez 1994: 147).

Por otra parte, y del mismo modo que Oriente también atrae hacia sí a viajeros, artistas y eruditos españoles (los casos más célebres son los de Domingo Badía, alias Ali Bey, y Rojas Clemente), al-Andalus, y sobre todo la ciudad de Granada, despertarán el interés de muchos extranjeros, entre ellos Washington Irving, quien inspirándose en el palacio nazarí escribirá sus famosos *Cuentos de la Alhambra*.

2. Recapitulación

Iniciábamos este capítulo con un interrogante: ¿Se puede hablar de un orientalismo español? Tras analizar y contrastar las distintas formas de acercamiento al Otro “árabe” en España y en Europa, tanto en su dimensión científica como colonial o romántica, creemos estar en condiciones de responder afirmativamente, aunque con muchos matices. Es evidente que no puede existir un orientalismo español en el sentido estricto del término, en primer lugar porque España nunca se ha interesado directamente por el Oriente, entendido este como espacio geográfico, y en segundo lugar porque el espectro científico del orientalismo español se ha limitado por lo general a la cultura árabe-musulmana, dejando de lado otras culturas pertenecientes a la tradición orientalista, como la sánscrita, la china, la persa, la turca, etc. Asimismo, ya hemos visto que el orientalismo europeo y el arabismo español tampoco coinciden en sus orígenes ni en su desarrollo histórico.

Pese a todo ello, consideramos que sí se puede hablar de un orientalismo español en el sentido más genérico del término, es decir, si por orientalismo se entiende una tradición académica versada en una o más culturas orientales. En el caso de España, esa tradición recibe el nombre de “arabismo”. De hecho, el interés por los estudios árabes en España existe desde fecha antigua y, aunque su evolución no ha corrido siempre paralela a la del orientalismo europeo, ni ha llegado nunca a confluir totalmente con él ni participar de sus proyectos colectivos, sí se ha visto reflejado en él, en sus métodos y aportaciones científicas. Por otra parte, si se considera el objeto de estudio de ambos orientalismos - en un caso “Oriente” y en el otro “al-Andalus”- en términos simbólicos y de representación tal y como hizo Said, no sólo puede afirmarse que ha existido en España un tipo de orientalismo -el encarnado por la tradición arabista-, sino que además el orientalismo español comparte en este punto muchos rasgos comunes con el orientalismo europeo, especialmente en lo tocante a la construcción de discursos de alteridad.

De igual modo, tanto la experiencia colonial española en el norte de África como la influencia ejercida por el Romanticismo en los círculos intelectuales españoles del siglo

XIX demuestran la existencia de ciertos rasgos comunes entre el orientalismo decimonónico europeo (especialmente franco-británico) y el orientalismo español, aunque conviene ser consciente de las diferencias históricas, políticas, económicas y culturales que durante tanto tiempo separaron España del resto de Europa y que serían determinantes a la hora de trazar el destino de sus respectivas tradiciones orientalistas.

En cualquier caso, es en la vertiente académica del orientalismo español -lo que en España se conoce por “arabismo”- donde a nuestro parecer se pueden encontrar más puntos en común con el orientalismo europeo. De hecho, muchas de las críticas recogidas en el primer capítulo de esta Tesis contra el orientalismo europeo encuentran un límpido reflejo en las críticas formuladas en torno al arabismo español. Averiguar cuáles fueron estas críticas, en torno a qué temas se articularon y hasta qué punto éstas se asemejan a las señaladas en nuestro análisis del debate orientalista es el objetivo principal del próximo capítulo.

III. El arabismo español: una aproximación crítica

1. El arabismo español a debate

No son pocos los autores que, en los últimos años, se han aproximado al estudio del arabismo español desde una postura crítica. Debido, por un lado, a la renovación que ha experimentado la propia disciplina desde los años setenta a esta parte, y por otro, a la distancia histórica que permite una revisión más lúcida del pasado, se han empezado a elevar voces críticas contra el arabismo de corte más tradicional, sacando a la luz y denunciando muchas de sus conductas y procedimientos científicos.

Recoger y analizar las principales críticas al arabismo español para poder contrastarlas con las formuladas al orientalismo europeo a lo largo del debate orientalista es uno de los objetivos de este capítulo. El resultado de todo ello, junto con todo lo que ya se ha dicho en los capítulos precedentes, nos ha de conducir a una primera delimitación de las principales discursos del arabismo español, esto es, a determinar cuáles son las estructuras discursivas dominantes dentro del arabismo a partir de la información que de éstas han aportado sus críticos, primeros y verdaderos artífices de la reflexión en torno a tales discursos.

Este acercamiento teórico a la cuestión nos parece fundamental en tanto en cuanto constituye un análisis prospectivo indispensable para poder emprender, con unas mínimas condiciones previas, la segunda parte de la Tesis. De hecho, será en la segunda parte de ésta donde esta aproximación teórica encontrará su aplicación práctica mediante el análisis de algunas estructuras discursivas de un corpus de textos producidos por algunos de los más destacados arabistas españoles.

La metodología que hemos seguido en este capítulo es la recogida, análisis y clasificación de las principales aproximaciones críticas al arabismo español. Creemos que nuestra contribución aquí reside en el hecho de agrupar, por primera vez, tales aproximaciones en un solo estudio, así como en el hecho de partir de un enfoque “discursivo”.

El resultado del análisis de las distintas aproximaciones críticas al arabismo español nos indica que éstos se articulan en torno a las siguientes cuestiones: 1) la vinculación del interés por los estudios árabes en España con los proyectos de expansión colonial; 2) el prejuicio *antiárabe*, *antiislámico* y *antibereber*; 3) la interpretación de la historia de al-Andalus; 4) el sesgo ideológico marcado por un exacerbado nacionalismo hispánico; 5) la falta de apertura de sus horizontes temáticos, limitándose éstos a al-Andalus; 6) el carácter “gremial” y el “ostracismo universitario” del arabismo español universitario; 7) los métodos científicos del arabismo español y finalmente 8) la falta de especialización del arabismo español.

1.1. La vinculación del interés por los estudios árabes en España con los proyectos de expansión colonial.

Si, como ya se ha visto, el vínculo de los estudios árabes con la penetración colonial europea en el Magreb y el Medio Oriente es un hecho, a estas alturas, aceptado unánimemente, no lo es menos la evidente relación entre los estudios árabes en España (ya sea en su formato arabista o africanista) con la expansión colonial en Marruecos. Como sostiene Ridao:

A pesar del retraso y de lo limitado de las ambiciones con que España se incorpora al reparto colonial, el origen de nuestro arabismo no puede sustraerse a esta vinculación: los incipientes estudios árabes del XVIII son simultáneos a las primeras incursiones marroquíes de los ministros de Carlos III; la Asociación Española para la Exploración de África cuenta entre sus miembros a los más prestigiosos arabistas del siglo XIX; el Centro de Estudios Árabes concebido por Julián Ribera –bien recibido por el conservador Maura aunque nunca llevado a efecto- está en la línea del que más tarde creará el gobierno francés con el fin de mantener pacíficamente su dominio sobre Argelia, que empezaba a mostrar signos de inquietud (Ridao 2000: 243).

De hecho, dos corrientes de naturaleza tan distinta como la arabista, nacida de un interés por descifrar una parte del pasado histórico nacional, y la africanista, nacida de una coyuntura político-económica específica, se acabarán cruzando en el escenario marroquí, aunando incluso esfuerzos y movidas por una voluntad común: conocer más sobre ese “Otro” tan cercano y lejano al mismo tiempo.

Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo estas dos corrientes, una esencialmente interesada en aspectos contemporáneos y la otra interesada esencialmente en aspectos del pasado medieval, se dan cita en Marruecos a través de lo que Morales Lezcano definió como “reencuentro” entre la cultura andalusí y la marroquí, entre un pasado conocido y un presente por conocer. También hemos visto cómo este “reencuentro” no resultará en modo alguno grato para los orientalistas –tanto “teóricos” como “prácticos”–, que no tardarán en expresar su “decepción” ante la paupérrima y degradada realidad marroquí de finales del siglo XIX y principios del XX.

Marín, por su lado, estableciendo una clara vinculación entre el arabismo español y la experiencia colonial en Marruecos, habla de “discurso colonial español” (Marín 1999: 76), que según la autora tiene la particularidad de considerar la cultura marroquí, por un lado, como una cultura ajena y enquistada en un retraso irremediable, y por otro, como una cultura que tiene una historia común con la española. En este sentido, apunta Goytisolo:

Las evidentes conexiones del arabismo español con las ambiciones hegemónicas sobre el norte de Marruecos se manifestarán en la alianza ocasional de africanistas y arabistas mediante la cual estos últimos ponen sus estudios y conocimientos al servicio de la empresa expansionista de los primeros (Goytisolo 2005: 393).

Los arabistas que participaron en las distintas instituciones africanistas no son, así pues, ni tan pocos ni tan marginales como se ha venido creyendo. Entre los miembros y colaboradores de la Asociación Española para la Exploración de África se contaban Francisco Codera, Eduardo Saavedra, Pascual de Gayangos, Francisco Fernández y González, y Juan Fecundo Riaño, entre otros. La Sociedad de Africanistas y

Colonialistas estuvo alentada por los citados arabistas, la embajada de Martínez Campos tuvo como asesor a Julián Ribera y a la Junta para la Enseñanza en Marruecos pertenecieron este mismo arabista y su discípulo Asín Palacios (Goytisolo 2005: 393-395). Goytisolo cita también dos textos escritos por arabistas relacionados con la colonización en Marruecos: el *Manual del oficial en Marruecos* (escrito por Estébanez Calderón) y *Guía de la conversación española-árabe marroquí* (Ruiz Orsatti). He aquí un fragmento sacado del segundo de ellos:

¿Puedes decirme algo sobre el carácter y naturaleza del moro marroquí?

El moro marroquí, siempre desconfiado con los cristianos, jamás dice lo que siente ni se compromete para nada.

Diferencia entre el moro del campo y el de la ciudad.

El moro campesino es lo contrario del urbano, siempre está en lucha con sus vecinos, que le roban el ganado y hasta las mujeres e hijas.

¿Qué es lo que más caracteriza al marroquí?

La condición más saliente del moro es su fanatismo religioso, aun cuando una buena parte de ellos no cumple con los preceptos del Alcorán pero jactándose de seguir su doctrina.

¿Es rencoroso?

El espíritu de venganza está arraigado en ellos y no cejan hasta cumplir una venganza jurada (Goytisolo 2005: 395)

Así pues, la crítica principal del vínculo entre arabistas y proyecto colonial en África se articula en torno a dos ideas: por un lado, la búsqueda de vestigios culturales andalusíes y la posterior desilusión (Morales Lezcano: 1998 y 2006); y por otro, la contribución a forjar una imagen negativa de lo árabe marroquí o, a lo sumo, a generar un espíritu de condescendencia hacia el pueblo marroquí (Goytisolo 2005). Sin embargo, ninguna de las dos posturas ofrece una revisión exhaustiva de las fuentes africanistas en la que las críticas señaladas por ambos aparezcan como una *regularidad* y no como un fenómeno aislado o puntual. Sin un análisis en profundidad de dichas fuentes, consideramos que

todo presupuesto a este respecto quedará, si no invalidado, sí por lo menos a la espera de confirmación empírica²⁰.

1.2. El prejuicio *anti-árabe, anti-islámico y anti-bereber*

Los arabistas han sido muy a menudo criticados por la antipatía mal encubierta hacia los árabes, los musulmanes y los beréberes. Ni tan siquiera el vínculo que unía al arabismo español con la universidad y con la ciencia pudo evitar que se desarrollara, desde el interior mismo de muchos departamentos de estudios árabes, una manifiesta hostilidad hacia la cultura árabe, islámica y norteafricana. Esta hostilidad no sólo permeó un importante número de sus escritos, sino que también condicionó de forma irreversible la visión que éstos habrían de ofrecer de lo árabe-musulmán. En este sentido, la posición de autoridad que les otorgaba el sitial universitario les sirvió para alzarse en defensores de todo aquello que se oponía a la cultura árabe-islámica, convirtiéndose pronto, como constata Ridao, en “paladines de la civilización frente a la barbarie musulmana” (Ridao 2000: 245).

Muchos de estos prejuicios arrancan de la idea, más o menos extendida durante el siglo XIX, de que la razón por la que España se encontraba en una posición de retraso respecto a Europa se debía al hecho de haber estado “desmembrada” del viejo continente durante los siglos de ocupación musulmana. Siguiendo a Goytisolo:

[Los arabistas del siglo XIX] no logran desprenderse de los prejuicios seculares que achacan al mismo las causas de nuestra decadencia y atraso. De forma más o menos explícita, el razonamiento de que si España no ha alcanzado el nivel de desarrollo de otras potencias europeas ello se debe a las secuelas del pasado musulmán, se dibuja en filigrana en sus escritos (Goytisolo 2005: 388).

²⁰ Recordemos que una de las críticas dirigidas a Said se basaba precisamente en esta falta de método, concretamente en la ausencia de un análisis en profundidad de las estructuras discursivas del texto orientalista. Este hecho hizo que muchos críticos tacharan a Said de estar construyendo él mismo su propio discurso *anti-orientalista*.

Esta idea se vio reforzada a lo largo del siglo XIX, en un momento en que España buscaba más que nunca encontrar los orígenes de su identidad nacional, una identidad nacional que debía pasar forzosamente por la filiación a la cultura europea. De hecho, los prejuicios antiárabes y antiislámicos eran moneda corriente entre la inmensa mayoría de nuestros escritores decimonónicos, desde Menéndez Pelayo hasta Ortega, pasando por Unamuno, Donoso, o García Morente. Pero pese a que, como advierte Goytisolo, estos prejuicios no eran exclusivos de España, sino que también se encontraban en buena parte de Europa (Goytisolo 2005: 389), lo cierto es que España fue, al menos en esto, pionera en la creación y difusión de prejuicios acerca de los “moros”, seguramente por el hecho de tenerlos más “a mano” y quién sabe si por el rencor histórico derivado de su larga subyugación a su cultura. Esta última explicación podría, en cualquier caso, aplicarse plenamente a la obra de historiadores como Sánchez-Albornoz, de quien Goytisolo dice lo siguiente:

La palma del prejuicio antiárabe corresponde sin duda a Sánchez-Albornoz: según nuestro conocido historiador –imbuido a lo que parece de lecturas orientistas, con sus clichés y fantasías de lascivia inherentes al serrallo-, la presunta Reconquista fue en realidad una misión confiada por Dios a los reyes cristianos de la Península para salvar a ésta de su *bastardeo* y degradación por el Infiel (Goytisolo 2005: 392 cursivas del autor).

Así las cosas, los arabistas españoles no harían en realidad más que contribuir al reforzamiento de algunos de estos viejos prejuicios o, en el mejor de los casos, a suavizarlos bajo un paternalismo benevolente. Como señala Ridaó, “incapaces de hacer frente a la arraigada idea de la responsabilidad musulmana en los males de España, los arabistas del siglo XIX miran al pasado andalusí con buenos ojos no para destruir el tópico, sino a pesar de él” (Ridaó 2000: 246).

A este prejuicio contra todo lo árabe-musulmán, binomio que se fosiliza en España en el término peyorativo de “moro”, no tardó en añadirse otro, quizá más sutil pero no por ello menos significativo: el del beréber, el africano, el marroquí. A diferencia de los prejuicios antes mencionados, el prejuicio antiberéber tiene su origen exclusivamente en el arabismo español. Como expone Ridaó, “la llegada de los almorávides en 1091 da al

traste con la pintoresca teoría acerca del mestizaje entre hispanos y árabes de Oriente, a través de la cual los arabistas trataban de burlar su repugnancia antiislámica” (Ridao 2000: 247). En la segunda parte de esta Tesis, tendremos ocasión de matizar esta opinión con el análisis de los textos analizados, concretamente al analizar los *paratextos* del libro *Andalucía contra berbería* de Emilio García Gómez.

Este prejuicio antiberber se manifestará bajo distintas apariencias, desde la denigración de todo lo almohade y almorávide en favor de todo lo Omeya o árabe oriental, hasta el menosprecio de todo lo africano en favor de todo lo andalusí. Desde esta óptica, y como observa Ridao:

La vigencia del prejuicio antiárabe se manifestará sobre todo en la exigüidad del marco histórico y geográfico en el que los arabistas están dispuestos a adoptar una actitud desinhibida, *en apariencia*, de prejuicios y mistificaciones. Lo que se admira en al-Andalus se condena en Marrakech, lo que a este lado del estrecho era encomiable espíritu emprendedor y guerrero se convierte en deslealtad, hostilidad y latrocinio del otro lado (Ridao 2000: 246, cursivas mías).

El esplendor cultural con el que el arabismo español ha justificado siempre el período de ocupación musulmana de la península, asociándolo frecuentemente al vigor del “elemento hispánico” en el encuentro entre ambas culturas, ha tenido, para el arabismo español, unos límites bien precisos: los que marcaron las distintas oleadas de invasores norte-africanos a partir del siglo XI. Manzano Moreno subraya, a este respecto:

Una historia cultural esplendorosa pergeñada a través del contacto del exotismo árabe oriental con las hondas raíces hispanas otorgaba el carácter excepcional a la civilización “hispano-musulmana”. No es de extrañar, por consiguiente, que en el discurso histórico diseñado por el arabismo español los períodos Almorávide y Almohade hayan tenido tradicionalmente una menor importancia que el período Omeya, o que la imagen de esas invasiones norteafricanas haya estado siempre asociada con rasgos negativos como son el fanatismo, la intolerancia y la decadencia (Manzano Moreno 2000: 29).

Esta imagen hostil, cuando no abiertamente peyorativa, hacia los “invasores” africanos manifiesta en las obras de tantos arabistas españoles modernos choca con la imagen de respeto e incluso admiración que por estos mismos “invasores” expresaron sus vencedores a través de su literatura popular. Como explicaba Menéndez Pidal en cierta ocasión en relación con la imagen del “enemigo árabe vencido” después de la caída de Granada en manos de los Reyes Católicos:

[la imagen de los árabes por los vencidos se caracterizaba por] “el sentimiento de alta estima y simpatía hacia la nobleza del enemigo; respeto y compasión hacia la desgracia del vencido; y luego, en multitud de otros romances, admiración por la cultura morisca, imaginada con lujosa ostentación en las costumbres, con arrogante gallardía en el porte, con refinada galantería cortesana (Menéndez Pidal 1953: 28).

1.3. La interpretación de la historia de al-Andalus

El carácter eminentemente histórico que caracteriza al arabismo español clásico no ha pasado desapercibido a autores que, como Manzano Moreno, llegan incluso a sugerir que “el arabismo español nace en el siglo XIX como una disciplina estrictamente histórica que se ocupa de un período muy característico en la península, y cuya única inquietud filológica derivó, al menos en un primer momento, de la necesidad de editar unos textos indispensables para dicha reconstrucción histórica” (Manzano Moreno 2000: 24).

Sin embargo, la interpretación que los primeros arabistas realizaron sobre la historia de al-Andalus ha estado marcada por la controversia. Como señala Ridao, en el período andalusí se recogen “los ocho siglos más controvertidos de nuestra historia” (Ridao 2000: 242). La crítica dirigida a dicha interpretación de la historia por parte del arabismo español clásico se reparte en los siguientes aspectos: a) la abolición de la historia; b) el falseamiento de la historia y c) la indiferencia hacia los estudios procedentes de disciplinas externas al arabismo.

1.3.1. La abolición de la historia

Una de las críticas al arabismo español en relación con su interpretación de la historia se ha centrado en una cierta voluntad de abolir el episodio andalusí, o el mejor caso, de minimizarlo a una existencia marginal y falta de influencia real sobre el pasado nacional. Esta derogación del pasado andalusí se agudiza a partir de la llegada a la península de los ejércitos norte-africanos liderados, primero, por la dinastía almorávide y luego por la dinastía almohade, al carecer éstas del elemento “hispanico” que había servido para justificar el esplendor del al-Andalus omeya. A este respecto, Ridaó señala:

Cuando con absoluta serenidad de ánimo García Gómez escribe que la caída de al-Mutámid a manos de Yusuf ben Tasufín, jefe de los almorávides, señala el fin de “la verdadera civilización arábigo-española”, lo que está haciendo en realidad es *extirpar* del pasado peninsular (...) un período de nada menos que cuatrocientos años, marcados con el vigoroso estigma que representa el sometimiento al poder del moro norteafricano (Ridaó 2000: 247 cursivas mías).

Más lejos va aún el medievalista Miquel Barceló cuando, analizando la aportación del arabismo español al estudio de la historia de la España medieval, concluye:

L’arabisme, així, es converteix en una perplexa reflexió sobre un aspecte *maligne* del passat “nacional”; un aspecte necessitat sempre d’explicació, quasi d’*exorcisme cultural*. Darrerament aquest exercici de *purificació* ha arribat al seu límit: els àrabs no envaïren mai Espanya; l’”Orient” no arribà mai a l’”Occident”. La bona nova ha estat ràpidament incorporada pel neonacionalisme militant espanyol (...). L’arabisme doncs, com a disciplina acadèmica, es desenrotlla gairebé sempre des d’una reflexió crítica angoixada sobre una anomalia de la història “nacional” (Barceló 1980: 407 cursivas mías).

Finalmente Goytisolo se refiere a la supresión sistemática del legado cultural árabe que siguió a la expulsión de la península de los moriscos, a los que este autor llama “españoles de estirpe agarena”:

A mediados del siglo XVI no sólo han sido expulsados de España los españoles de estirpe agarena sino que además los vestigios culturales de su presencia han sido cuidadosamente *barridos*. A la quema de manuscritos arábigos sucede la supresión de las cátedras y estudios dedicados a esta lengua. España entra así en un período de *amnesia histórica* que el renacimiento posterior de los estudios árabes y la labor abnegada y solitaria de algunos escritores no han logrado despejar aún (Goytisolo 2005: 388 cursivas mías).

1.3.2. El falseamiento de la historia

Esta *extirpación* del pasado de España, este *exorcismo cultural* del que habla Barceló, vienen muy a menudo acompañados de una distorsión en la interpretación de la historia, una distorsión que va desde la exageración de la importancia de al-Andalus dentro del imperio islámico debido a su carácter “hispanico”, hasta la actitud opuesta, representada por una supuesta *debilidad* política y cultural de al-Andalus en relación con el resto de períodos de la historia de España. Sobre la primera de estas posturas, sostiene Ridaó:

Por extraño que parezca, la historia de al-Andalus está aún por hacer. Los trabajos existentes adolecen de lo que Dozy consideraba ya provincianismo intelectual: una lectura sin precauciones de los manuales al uso nos llevaría a pensar que al-Andalus constituía el eje intelectual, económico y político del vastísimo ámbito musulmán. Con momentos de mayor y menor esplendor, los territorios peninsulares no pasaron de ser zonas limítrofes cuando se contemplaban desde Damasco, Bagdad o Túnez (Ridaó 2000: 246).

Sobre la segunda, es decir, sobre la supuesta *debilidad* política y cultural de al-Andalus en comparación con otros períodos de la historia de España, Martínez Montávez no duda en recordar que “la dinastía “hispanica” que durante más tiempo ha permanecido

en el poder, en régimen de continuidad, sin interrupciones transitorias, es precisamente la omeya cordobesa: exactamente, doscientos setenta y cinco años” (Martínez Montávez 1994: 138). A esta afirmación, el autor añade:

Muchas de las opiniones, incluso de especialistas, que circulan sobre el conjunto de dicha historia [la historia de al-Andalus] parecen *viciadas*, en unos casos por una romántica inclinación a idealizar lo andalusí, en otros por un curioso nacionalismo retroactivo, hispanizante a ultranza de lo que no era hispánico, entre otras cosas porque lo hispánico no tardó demasiado en hacerse andalusí y, finalmente, en otras ocasiones, por una maurofobia, más o menos críptica, interesada sólo en presentar los rasgos negros de la civilización islámica, como si no se hubieran cocido habas en todas partes” (Martínez Montávez 1994: 138 cursivas mías).

Hispanización que se ha visto constatada en muchos ámbitos de la cultura andalusí, desde la historia a la filosofía, pasando por la literatura (la influencia de una hipotética “lirica mozárabe” en la poesía estrófica andalusí), la teología (la “cristianización” del Islam en el sufismo de Ibn ʿArabī postulada por Asín Palacios), la arquitectura, etc. Recordemos las incisivas palabras de Federico Corriente (1998), que resumen tales sesgos con una contundencia que bien merece una cita *in extenso*. El hecho en sí de que varios de los mayores arabistas contemporáneos —Corriente, Montávez, Marín, etc.— concuerden en esta perspectiva da fe, a la vez, de que el arabismo español está reorientándose hacia un enfoque mucho más objetivo:

No sólo se trata de un apasionado afán por empujar hacia siglos más remotos los orígenes de la lírica hispánica, cuando no también la épica, con cierta parcialidad patriótica, para afirmar lo más temprano posible nuestra personalidad histórica y étnica dentro de Europa occidental, sino que, además y fundamentalmente, con este artificio se intenta que la catástrofe del 711 quede compensada por la victoria moral y cultural de los llamados «hispano-musulmanes», así convertidos oportunamente en auténticos españoles *avant la lettre*, aunque luego su tacha de apóstatas hubiera bastado para justificar su expulsión, sobre los bárbaros árabes y africanos, que nada bueno trajeron ni podían producir, algo bien puesto de relieve por la cita horaciana en portada

del excelente libro, para su época, de Simonet 1888: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agreste Latio*. Por lo que a los arabistas de la época en cuestión se refiere, es de suponer también, aunque no pueda concernirnos el apurarlo, que algo o mucho tiene que ver esto, por otra parte, la catástrofe del 98, que pesa como una losa sobre la formación de los intelectuales españoles de la primera mitad del XX.

La ciencia indiscutible, y en muchos puntos brillante y digna de admiración, de estos arabistas no permite acusarles de ignorancia al asumir tales opiniones: se trata ciertamente de un rasgo temperamental, dogmático y retroracionalista, que les impide ver que el Islam acabó trayendo a Alandalús algo más que unas decenas de miles de incultos y depredadores cabileños, y que la población nativa, derrotada, desmoralizada y abandonada por las superestructuras, a la sazón débiles y escasas, del Occidente cristiano, halló en la cultura islámica, que con elementos de diversa procedencia se había elaborado en el estado omeya y perfeccionado en el ^cabbasí, heredero no sólo de Arabia y las civilizaciones semíticas, sino también de Persia y Bizancio, y con mucho la más avanzada del momento, una nueva personalidad histórico-cultural que, atavismos aparte, y fueron muchos, les hizo dejar de ser hispanos y los convirtió en andalusíes, no hispano-árabes ni hispano-musulmanes, otras dos denominaciones ideológicamente deformadas y deformantes que repugnan a la imparcialidad inseparable de la auténtica ciencia (1998: 14).

1.3.3. La indiferencia hacia los estudios procedentes de disciplinas externas al arabismo.

Finalmente, otras críticas se han orientado hacia la indiferencia e inatención del arabismo español hacia las propuestas llegadas de otras disciplinas, como fue el caso de los estudios históricos sobre al-Andalus. Probablemente el ejemplo más notorio fuera el de Américo Castro, cuya aproximación sin prejuicios²¹ de la historia de al-Andalus fue

²¹ Si bien no exenta tampoco de sesgo ideológico, pero de corte opuesto, como ejemplo del cual cabe destacar el mito positivo de la integración equilibrada en al-Andalus de las “tres culturas” (islámica, cristiana y judía). Ver al respecto Monroe (1970: 251 y ss.) y Carbonell (1993: 104-108).

al parecer totalmente ignorada por los arabistas españoles. Como apunta Martínez Montávez:

Ni la primera aparición de la que cabe legítimamente considerar obra magna y nuclear de Castro, *España en su historia*, 1948, ni ninguna de sus refundaciones posteriores, merecen el menor comentario o recensión críticos pertinentes en el órgano científico que es portavoz indiscutible y único, durante muchos años, de la actividad de la escuela española de arabistas, la prestigiosa revista *al-Andalus* (...). No creemos que esto del desafecto, o de la falta de receptividad, o de la “cortés indiferencia” que evidencian los arabistas españoles hacia las tesis de Castro –o al menos, para discusión amplia y profunda- sea un tema menor. Por el contrario, lo tengo en buena parte por hecho especialmente iluminador y significativo, de alcance hasta estructural en algunos de sus aspectos y dimensiones, y que bien merece algunas reflexiones y la habilitación de posibles explicaciones parciales o sugerencias (Martínez Montávez 1994: 120).

También Goytisolo se referirá con frecuencia a la obra del historiador, a quien sitúa en las antípodas del arabismo español en lo referente a la interpretación de la historia andalusí y de sus consecuencias para la historia de España:

En vez de apuntar a las consecuencias desastrosas del proceso de homogeneización forzada emprendido sin pausa desde fines del siglo XV, como hará más tarde Américo Castro, nuestros arabistas no ponen en tela de juicio los dogmas en que se funda la engañosa uniformidad de España (Goytisolo 2005: 388).

A la luz de todas estas críticas, no nos deberá de sorprender que hayan sido las obras de conjunto de dos arabistas extranjeros, el holandés R. Dozy primero y después el francés E. Lévi-Provençal, las que tanto en el siglo pasado como en el presente respectivamente hayan sido los referentes fundamentales sobre la historia de al-Andalus.

Esta interpretación sesgada del pasado andalusí parece evidenciar que el arabismo español, en su rol de intérprete de la realidad histórica hispano-árabe, hizo con al-

Andalus lo que los orientalistas europeos hicieron con Oriente: analizarlo según sus propios intereses, reales y simbólicos, para adueñarse de él. En este sentido, coincidimos con Barceló cuando dice que “és la història d’Espanya la que orientalitza al-Andalus” (Barceló 1980: 408).

Por otra parte, como advierte Manzano Moreno, “el problema de las visiones esencialistas en la Historia estriba en que pueden ser fácilmente reducidas a estereotipos, en que son susceptibles de servir para proyectar en el pasado las consignas del presente y en que pueden ser cómodamente utilizadas para legitimar cualquier ideología, por indefendible que ésta sea” (Manzano Moreno 2000: 34).

1.4. El sesgo ideológico: nacionalismo hispánico y nacionalismo andalusí

Como dijera cierta vez Pedro Martínez Montávez, “jamás será al-Andalus un motivo neutro; constituirá siempre, tanto en lo positivo como en lo negativo, tanto para la gloria como para la miseria, un formidable acicate emocional” (Martínez Montávez 1994: 144). Esta afirmación no sólo reproduce, con extrema lucidez, la actitud general de los estudios árabes en España en su aproximación al ámbito andalusí, sino que retrata toda una serie de posicionamientos ultra-conservadores y nacionalistas que tratarán de explicar la historia de al-Andalus desde una perspectiva “hispanizante”, una perspectiva que en muchas ocasiones no dudará en apoyarse en postulados explícitamente racistas y xenófobos.

De hecho, y paralelamente a las tendencias románticas de inspiración principalmente europea, la segunda parte del siglo XIX español se ve sumergido en una profunda crisis de identidad producida por la pérdida de las últimas colonias en ultramar (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) en 1898. Como apunta Monroe, “the phenomenon of nationalism in Spain was further complicated during the second half of the nineteenth century by the historical insecurity of Spanish intellectuals vis-à-vis the rest of Europe” (Monroe 1970: 146). También a este respecto, comenta Manzano Moreno:

En un panorama intelectual dominado por el profundo reaccionarismo de un M. Menéndez y Pelayo y por el trauma de 1898, la búsqueda de ese sentido histórico fue la tarea a la que se aplicó concienzudamente la generación de arabistas de comienzo de siglo. La visión que se forjó como resultado de esa búsqueda intentó insertarse de forma aún más profunda en el esencialismo nacionalista. Al hecho incontestable de la conquista y de la llegada de los extraños no podía oponerse ningún argumento; pero esos árabes, llegados en pequeño número, se habían “hispanizado” en contacto con una población numéricamente superior. El resultado había sido un *Islam español*, claramente diferenciable, pongamos por caso, del Islam norteafricano, y que habría debido su esplendor artístico y cultural a esa peculiar simbiosis. En una célebre metáfora, el arabista J. Ribera comparaba este proceso al efecto producido por una gota de anilina roja sobre las aguas de un estanque. Ciertamente, esta agua seguían teniendo la misma composición, pero su color había cambiado por completo (Manzano Moreno 2000: 27).

Fue dentro de esta coyuntura histórica que el arabismo español, representado por la recién creada escuela de arabistas encabezada por su eminente fundador, Francisco Codera, se inclina por una interpretación de la historia de al-Andalus que, contrariamente a las corrientes más conservadoras de la Academia de la Historia, no sólo ya no da la espalda al pasado musulmán de la península, sino que reconoce su esplendor político y cultural. Este reconocimiento, no obstante, no constituirá una constatación objetiva de un hecho histórico, sino que pasará por una interpretación “hispanizante” de la historia de España según la cual dicho esplendor se había alcanzado gracias al sustrato étnico “hispanico”. Una interpretación, en definitiva, que antepone el hecho étnico-racial al cultural, religioso, lingüístico o político. Como señala Paradela Alonso:

El estudio de al-Andalus no se planteaba como el de una sociedad islámica en sí misma, sino como el de una sociedad y una cultura profundamente *hispanizadas*, en donde la *esencialidad de un espíritu hispano intemporal y perenne* no habría hecho sino encarnarse de nuevo, ahora en una cultura y una religión distintas en apariencia a la española católica (¿de siempre?), pero en el fondo coincidente en alto grado. Tal visión, ideologizada por lo

demás, como es evidente, se inició en el siglo XIX y continuó inalterada hasta bien entrado el XX, llegando a coincidir de manera no tan impensable con las más acendradas tesis conservadoras de las que hizo gala la historiografía franquista. El resultado fue que al-Andalus sólo podía justificarse –como hecho histórico y como objeto de estudio- por su componente *hispano*, y que, de igual forma, el arabismo sólo alcanzaba rango científico al plantearse como un *hispanismo sui-generis*” (Paradela Alonso 2002: 2 cursivas mías).

Este posicionamiento conservador e hispanizante que caracterizó en buena medida al arabismo decimonónico no terminó de desaparecer, no obstante, con el cambio de siglo. De hecho, durante los años que siguen a la guerra civil española es fácil apreciar un auge de los postulados más nacionalistas hispánicos entre destacadas figuras del arabismo español. Así lo advierte también Martínez Montávez, quien señala:

Desde la guerra civil se va produciendo en el arabismo español, en mi opinión, un claro fenómeno de retradicionalización en varios de sus intereses y actitudes, de cierto estrechamiento profesional, vital, y más aún, ideológico, conceptual, que se incrementa y agudiza gradualmente. A pesar de algunas apariencias contrarias, se va marcando una mantenida aproximación y parcial coincidencia básica con la tesis de la “España esencial” (Martínez Montávez 1994: 122).

A continuación reproducimos tres ejemplos de esta “hispanización” de la cultura andalusí por parte de tres célebres arabistas españoles. La primera de ellas, de Francisco Javier Simonet, suscribe que “los árabes no introdujeron la civilización en nuestro suelo, por el contrario, el gran esplendor con que brilló la España árabe algunos siglos se debió principalmente a la influencia del elemento hispano-romano que comunicó a aquéllos las dotes privilegiadas de *la raza indígena*” (Simonet 1895: 9 cursivas mías). La segunda de ellas, de Julián Ribera, reza que “*el semitismo de raza* en los musulmanes españoles es elemento que entró en dosis casi infinitesimal y que no nos autoriza para calificarlos de semitas ni de orientales desde la tercera o cuarta generación posterior a los tiempos de la conquista” (Ribera 1928: 10 cursivas mías). Finalmente, García Gómez habla en estos términos del pueblo andalusí: “[esta masa] de buenos

musulmanes, *pero españoles de raza* (...) es la que da su verdadera fisonomía a la España musulmana” (García Gómez, citado por Goytisolo 2005: 391 cursivas mías).

En vista de todo ello, es interesante señalar cómo el arabismo español universitario cantó al son, a lo largo de sus dos últimos años de historia, de las distintas ideologías dominantes en cada uno de los períodos históricos en que le tocó vivir: desde un romanticismo europeo de tinte exotizante hasta un nacionalismo hispánico nacido de la búsqueda de una identidad nacional, pasando por la ideología colonial, por el catolicismo vindicativo e incluso con el franquismo. Desde esta perspectiva, la reflexión de Martínez Montávez no puede ser más pertinente:

Desde mi punto de vista, la pregunta capital y que se impone ya hacer sin ambigüedades, ambages ni recelos es la siguiente: ¿hemos incorporado final y plenamente los españoles el hecho diferencial andalusí, hispano-árabe, a nuestro marco de reflexión sobre la identidad nacional?, ¿lo hemos incorporado de forma ponderada y racional, renunciando a los habituales planteamientos viscerales y a las argumentaciones eruptivas que reflejan claramente, como decía, la existencia de un factor convulsivo y traumatizante? (Martínez Montávez 1994: 151).

1.5. El objeto de estudio: el *ensimismamiento andalusista*

Otra de las críticas más incisivas formuladas contra el arabismo español ha estado y sigue estando dirigida a la unicidad de su objeto de estudio, esto es, al-Andalus, y de su falta de apertura a otras áreas de interés, especialmente las relacionadas con otros espacios geográficos (norte de África, Oriente Medio, Golfo Pérsico, etc.) y con el mundo árabe contemporáneo. Como sostiene Goytisolo:

El escaso interés de gran número de nuestros arabistas –Pedro Martínez Montávez es desde luego la excepción más destacada- tocante al actual renacimiento cultural, social y político de los pueblos árabes es sumamente revelador: ni la variada y a menudo estimable literatura contemporánea que

hoy florece de Marruecos a Irak ni la reciente lucha de emancipación colonial del Magreb ni el drama del pueblo palestino parecen haberles conmovido demasiado (Goytisolo 2005: 390-391).

Así pues, se ha reprochado al arabismo español su desdén por la literatura clásica oriental, así como por la literatura contemporánea en favor de la literatura andalusí, su indiferencia por la historia contemporánea de los países árabes en favor de la historia de al-Andalus, su apatía ante las distintas causas árabes, etc. Asimismo, se le ha retraído la aproximación a la lengua y a la cultura árabes como si éstas ya no existieran, emparentando los estudios árabes a los estudios clásicos, como el griego o el latín. Goytisolo argumenta, a este respecto, que el arabismo ha abordado el estudio de la lengua árabe “como si se tratara de de la expresión de civilizaciones muertas, esto es, completamente cortadas de las lenguas contemporáneas que son sus herederas legítimas y condenando implícitamente a éstas –juzgadas indignas. A una especie de *ninguneo*” (Goytisolo 2005: 390 cursivas del autor)²².

Este “ensimismamiento andalusista”, sin embargo, empezó a resquebrajarse a partir de los años sesenta, gracias principalmente al impulso del profesor Pedro Martínez Montávez. El período anterior, calificado por López García de “ensimismamiento andalusista”, estuvo en cambio encabezado por la figura de Emilio García Gómez. Como explica López García:

De *ensimismamiento andalusista* podría calificarse el tipo de estudios que se realizaban en los años cincuenta en nuestro país, y que estaban encarnados – más bien habría que decir excesivamente personalizados- en la figura de Emilio García Gómez (...). La preocupación y el compromiso contemporaneísta empiezan a surgir ya hacia el fin de los años 60, para empezar a dar sus frutos en las décadas de los 70 y 80. Si he personalizado la anterior etapa, cabría también personalizar ésta otra, y el nombre que la encarna es Pedro Martínez Montávez. Con él concluiría el *almogavarismo* para abrirse un período caracterizado más bien por el fin del mandarínazgo,

²² Hasta hace pocos años, la asignatura de lengua árabe de primer curso de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona (optativa común a todas las filologías) se ofrecía juntamente con las de hebreo, latín y griego bajo el título unificador de “lenguas clásicas”.

por la multiplicidad de focos de estudio y de interés, que en la Universidad española ha coincidido con lo que, para bien o para mal, se conoce como la *titulocracia* (López García 1997: 11 todas las cursivas del autor).

En este sentido, y como explica lúcidamente Paradela Alonso, “con el surgimiento del llamado contemporaneísmo no sólo se discutía implícitamente la obligación de ocuparse en exclusiva de unas materias de investigación en detrimento de otras, éstas nulamente valoradas además en su potencial científico por los sectores más recalcitrantes del andalusismo, sino que rompía el invisible, pero bien tramado, hilo de la *silsila*, algo que podía ser tanto o más perturbador que lo anterior” (Paradela Alonso 2002: 4).

Pese a ello, no todos los críticos coinciden en afirmar que este nuevo interés por el mundo árabe contemporáneo en sus diversas manifestaciones (artísticas, literarias, históricas, etc.) haya roto por completo el hilo temático de la “cadena” o *silsila*. Como argumenta Ridaó, “a pesar de la espectacularidad del cambio de rumbo llevado a cabo en la década de los setenta, no es difícil destacar la continuidad inquebrantable de los estudios árabes en España” (Ridaó 2000: 250).

Finalmente, Martínez Montávez hace un llamamiento a la honestidad y rigor científicos en las distintas aproximaciones al estudio de al-Andalus, porque según él, sólo así puede quedar legitimado este campo de estudio. Para Martínez Montávez, así pues, “si tratáramos de hacer de verdad, con total honestidad científica y eficacia social, una reinterpretación actualizada y realmente humana y humanista de la cultura andalusí, la profundización en el análisis y la valoración de estos presupuestos fundamentales tendría que ser labor absolutamente prioritaria y exigencia inexcusable” (Martínez Montávez 1994: 164).

1.6. El carácter “gremial” y el “ostracismo universitario” del arabismo español universitario

Ya hemos visto más arriba cómo García Gómez calificaba a la escuela de arabistas españoles de “gremio escaso y apartadizo”, situándola “extramuros de las Humanidades

europas” (García Gómez 1956: X). Que un miembro tan destacado de dicha escuela se refiera a ella en estos términos, resultaría cuanto menos sorprendente de no ser por dos cuestiones. Por un lado, por la referencia implícita a la consabida *silsila*, a la que de forma voluntaria y consciente se adscriben todos los miembros de esta escuela. Esta pertenencia a un determinado colectivo, a una “familia” científica, si retomamos la denominación de los *Beni Codera*, no hace sino dotar a estos arabistas de un estatus propio, de una incuestionable “integridad” intelectual, por muy “escaso y apartadizo” que sea. Por otro lado, la conciencia de hallarse “extramuros de las Humanidades europeas” se asemeja más a una declaración de principios que a una queja real a la situación en la que se encuentra el arabismo español, cuyo objeto de estudio, por naturaleza, no sobrepasa la categoría de “periférico” en relación con los intereses orientalistas europeos. Este sentimiento de marginalización encerraría, por lo tanto, una cierta autocomplacencia, al no proponer el arabismo –por lo menos no explícitamente– ninguna alternativa a esta situación. No es extraño, así pues, que López García definiera este aspecto de la escuela de arabistas españoles de *almogavaría científica*, en referencia al carácter de tropa militante y especializada, sin protección oficial y rodeada de un medio hostil, que distinguió al arabismo español hasta los años cincuenta del siglo XX (López García 1997: 12).

Ridao, por su parte, vincula este carácter retraído y casi monacal del arabismo español moderno, así como el “ostracismo” académico resultante, con el proyecto colonial fracasado de España (Ridao 2000: 244). Para Ridao, es a partir del “padre” del arabismo español, Francisco Codera, que la universidad como institución empieza a monopolizar los temas árabigos y a crear esa tradición “gremial” que tanto lo caracterizará. La crítica de Ridao a esta tradición, no obstante, está orientada no tanto hacia su existencia en el pasado, sino más bien hacia su continuidad en el presente. Como sostiene el autor, “esta tradición gremial, aunque paralela en sus orígenes a las que pudieron crearse en otras disciplinas académicas, tiene sin embargo el inconveniente de no haber desaparecido a tiempo, manteniendo viva hasta nuestros días una *casta* intelectual cada vez más *estigmatizada y autosuficiente*”.

Por otra parte, sólo a partir de esta concepción “gremial” del arabismo español se puede explicar, según Ridaó, la configuración de muchos de los departamentos de árabe en España. Para él, “la lucha por las cátedras de árabe no se entabla entre escuelas – inexistentes, por lo demás, si se atiende a criterios metodológicos y no al entramado de actitudes serviles y paternales-, sino entre discutibles figuras” (Ridaó 2000: 245 cursivas mías).

1.7. Los métodos del arabismo español

Los enfoques y métodos científicos del arabismo español han recibido, como también sucedió con sus equivalentes europeos, severas críticas desde dentro y desde fuera de la disciplina. Estas críticas se centran en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, la creencia generalizada dentro del arabismo de que la ciencia se define por el objeto de estudio, y no por el método adoptado para estudiarlo; y en segundo lugar, la caducidad e ineficacia de los enfoques y métodos científicos tradicionalmente usados por el arabismo español. Sobre el primero de estos dos aspectos, apunta Ridaó:

Hablar de escuela renovadora [en referencia a la escuela de arabistas españoles] es una forma de entenderse porque, al igual que el arabismo tradicional, parte de un error de principio: el de creer, en contra de una idea comúnmente admitida desde Kant, que es el objeto de estudio, no el método, lo que caracteriza a la ciencia (Ridaó 2000: 250).

De la misma opinión es López García, quien entiende que el arabismo español “definió su campo por la temática árabe de sus estudios, por la entidad geográfica (Al-Andalus) de su objeto, más que por la problemática específica y metodológica de una disciplina concreta” (López García 1990: 68).

Muchos de los ejemplos del segundo aspecto, esto es, el relacionado con la inoperancia y falta de actualización de los métodos del arabismo español, están relacionados principalmente con los métodos tradicionales de la filología, es decir, el análisis de las lenguas para explicar realidades de otra índole (social, histórica, política, etc.), así como

con los métodos basados en perspectivas de tipo religioso, concretamente aquellos que parten del Islam para explicar cualquier fenómeno cultural, lingüístico, histórico o social. Una de las primeras y más sagaces críticas a la metodología y procedimientos científicos del arabismo español fue la de Pedro Martínez Montávez:

Hay que reconocer, aunque duela, que desde hace ya algunos años el arabismo español se viene moviendo preferentemente en una línea de notable *pobreza intelectual*, casi de incapacidad de abstracción y de visiones globales, totalizadoras, lógica consecuencia, en buena parte, de un *monografismo* científico exagerado, necesario, pero hipertróficamente entendido y aplicado. Se ha dado más bien un *seudointelectualismo*, adornado en bastantes ocasiones, eso sí, de una fascinante brillantez expositiva, pero que iba acompañada también habitualmente de una considerable *penuria conceptual* (Martínez Montávez 1994: 123 cursivas mías).

Paradela Alonso, en la misma línea, reclama una “depuración” de las herramientas metodológicas del arabismo tradicional y una apertura a prácticas científicas procedentes de otras disciplinas (Paradela Alonso 2002: 35).

1.8. La falta de especialización del arabismo español

La crítica a los métodos tradicionalmente adoptados por el arabismo español ha venido a menudo acompañada por una crítica a la falta de apertura a otras disciplinas del arabismo moderno, lo cual ha terminado dando lugar, según muchos autores, a una evidente falta de especialización. Esta falta de especialización entra en frontal contradicción, sin embargo, con la imagen que el arabismo español ha venido transmitiendo siempre de su propia disciplina: una imagen de “coto vedado” abierto sólo a los arabistas o, para ser más exactos, a los arabistas “de escuela”, caracterizado por una gran precisión científica. Como observa Ridaó, “la apariencia de alta especialización con que se adornan nuestros estudios árabes cumple con eficacia la tarea de dispersar a curiosos y aficionados” (Ridaó 2000: 248). Sin embargo, este autor se

pregunta si se puede realmente hablar de especialización cuando el objeto de estudio es tan amplio y heterogéneo como el que pretende abarcar el arabismo:

La contradicción, el fraude del nuevo arabismo se revela ahora con crudeza: la apariencia externa de alta especialización se corresponde, en el interior, con un objeto que abarca la lengua, la filosofía, la historia, la literatura, el arte, la geografía y la sociología de la quincena de países árabes a lo largo de todos los períodos de su historia. Especialización, ¿en qué? (Ridao 2000: 249).

Ridao reflexiona después acerca del carácter especializado de los estudios sobre el mundo y la cultura árabe-musulmanes, y termina concluyendo que “*árabe e Islam*, por mucho esfuerzo que se ponga en disimularlo, no puede ser nunca una especialidad, a menos que simétricamente se reconozca, sin sonreír siquiera, la posibilidad de que las universidades de Fez, Bagdad o Damasco establezcan departamentos de, por ejemplo, *Cristianismo y Occidente*” (Ridao 2000: 251 cursivas mías). A esta idea suscribe también Paradela Alonso, quien además añade:

El mundo árabe, y no digamos el mundo islámico, no son en sí mismos y en su totalidad objetos de estudio, sino marcos culturales en los que insertar los muchos más precisos y reales campos de investigación (Paradela Alonso 2002: 35).

López García, por su parte, considera que las nuevas generaciones de arabistas ya empiezan a comprender que el arabismo no puede seguir encerrado en su propia disciplina, que su naturaleza es la del *toma y daca* con otros ámbitos disciplinares, como la lingüística, la sociología, la literatura comparada, la filosofía, etc. Pese a todo, el autor cree que el espíritu corporativista y cerrado del arabismo clásico no ha desaparecido todavía, como explica en las siguientes líneas:

Aunque los almogávares de la ciencia han cedido el relevo en el arabismo español a generaciones más jóvenes que empiezan a comprender la utilidad del intercambio interdisciplinar, el espíritu nacionalista y gremial (...) sigue

subsistiendo, fomentado por cuantos no saben compartir proyectos, ideas y descubrimientos sino privatizar la ignorancia (López García 1997: 46-47).

Entre estas voces críticas, sin embargo, se pueden destilar algunas propuestas destinadas a mejorar la situación de enclaustramiento científico en el que se encuentra, aún hoy, el arabismo español. Ridaó, por ejemplo, propone:

Que la época andalusí se incorpore a los planes de estudio de las facultades de historia; que la historia del derecho no olvide la producción jurídica islámica en la península; que la literatura medieval que se estudia en las facultades de letras preste la atención que se merece a los escritores de al-Andalus puede suponer la liquidación de nuestro arabismo, pero ello a cambio de reconocer sin complejos el pasado (Ridaó 2000: 251).

López García, por su parte, opina que la coyuntura actual de España, su realidad social, política y cultural más inmediata, ya están contribuyendo en gran medida a cambiar la perspectiva de los estudios árabes, como explica a continuación:

Pero quizás lo más novedoso es que la Universidad ha comenzado a descubrir que el mundo árabe no es coto cerrado de arabistas. La inmigración magrebí, el “choque de civilizaciones”, la *mediatización* del Islam, han puesto de moda este mundo y ha surgido la necesidad de conocerlo desde las distintas disciplinas. Como ocurría antes con el orientalismo, el arabismo español pretendió acaparar, como propios y exclusivos, todos los ámbitos de estudios árabes. Pero hoy, como diría Maxime Rodinson, en España se empieza a asumir que no hay orientalismo, ni arabismo, ni sinología, etc., sino disciplinas científicas: la sociología, la antropología, la historia, la geografía, la politología, etc. (López García 1997: 46 cursivas del autor).

Finalmente Goytisolo, propone “negar la oposición irreductible de los conceptos “Oriente” y “Occidente”, desprendernos de nuestras telarañas, adoptar una perspectiva desinteresada, pero comprometida y abierta, observar esta sociedad musulmana en tantos aspectos afín a la nuestra con la ventaja que procuran la distancia y el conocimiento sería a mi entender la alternativa más válida” (Goytisolo 2005: 397).

2. Los distintos discursos arabistas y su vehiculación

Después de revisar prospectivamente las distintas aproximaciones críticas al arabismo español y de clasificarlas según su temática, creemos poder identificar algunos de los principales discursos articulados por el arabismo español a lo largo de los dos últimos siglos:

- 1) El discurso según el cual todos los “males” de España son consecuencia de su pasado musulmán.
- 2) El discurso anti-árabe y anti-musulmán basado en argumentos raciales, nacionalistas, religiosos o culturales.
- 3) El discurso anti-bereber construido en torno a los períodos almorávide y almohade.
- 4) El discurso según el cual el esplendor de al-Andalus se debería al “sustrato” hispánico.
- 5) El discurso extirpador o minizador del pasado andalusí.
- 6) El discurso según el cual al-Andalus ocupaba un lugar central, y no periférico, dentro del imperio islámico.
- 7) El discurso romántico sobre al-Andalus, a veces extrapolado a Marruecos.

Aprovechamos la ocasión para recordar la definición de Peter Hulme (1986) y la reflexión que sobre ella realiza Sara Mills (1997) al revisar la interpretación de la noción de discurso de Foucault que Said ofrece en su *Orientalismo*:

Rather than assuming, as Said has, that there is only *one colonial discourse*, he [Hulme] considers there to have been *various discourses* circulating within the colonial period, not all of them characterizing the indigenous subject in negative ways” (Mills 1997: 117).

Nosotros coincidimos plenamente con Hulme y Mills en que más que un solo discurso orientalista, existen varios discursos orientalistas, a veces incluso contrapuestos entre ellos. Esta afirmación no sólo encaja a la perfección con la noción de discurso

desarrollada por Foucault en sus distintos libros (principalmente en *Vigilar y castigar*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*), sino que abre las puertas al análisis de nuevas estructuras discursivas no necesariamente negativas. Este es el caso, por ejemplo, del discurso exótico en el que el Otro aparece como paradigma de “lo auténtico”, “lo bello”, “lo natural”, “lo paradisíaco”, etc. En el arabismo español, este tipo de discursos también han existido, tanto como vehículo de representación de la alteridad como de la propia identidad.

Por otra parte, los distintos discursos articulados por el arabismo español han contado casi siempre con el apoyo de numerosas instituciones públicas y privadas, algunas de ellas tan importantes como la Academia de la Historia, la Real Academia de la Lengua o los propios centros docentes universitarios de España. Asimismo, revistas del prestigio de *Al-Andalus* han servido de vehículo para los distintos discursos creados o difundidos por el arabismo español, al igual que instituciones especializadas como el Instituto hispano-Árabe de Cultura (IHAC), el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (ICMA) o el propio Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

En cuanto a las estructuras de poder relacionadas con la ocupación española en Marruecos (y en torno a la cual se agrupará la escuela africanista), estas fueron principalmente las siguientes: el Instituto General Franco para la investigación Hispano-Árabe (Tetuán); el Instituto Muley el Mehdi de estudios marroquíes (Tetuán) y el Instituto de Estudios Africanos, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) y su revista *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (1947-1983).

Finalmente, en relación a los principales métodos de difusión y vehiculación del discurso arabista, éstos abarcaron desde discursos de ingreso en las Academias de Historia y de la Lengua hasta traducciones de textos históricos, literarios, filosóficos, religiosos, etc., pasando por ensayos, artículos, libros, manuales, etc.

De toda esta maraña de discursos, en esta Tesis nos centraremos sólo en aquéllos relacionados con las nociones de alteridad e identidad y que se circunscriben al ámbito

académico, por considerar que son los que presentan un mayor interés y relevancia dentro del debate orientalista en el que se pretende inscribirse este estudio. A pesar de que los discursos ideológicos derivados de la práctica colonial también constituyen, como demostró Said, un campo muy fértil para analizar los mecanismos que participaron en la construcción de esa representación “orientalizada” de “Oriente”, creemos que en el caso del arabismo español los discursos sobre al-Andalus nos pueden aportar más información que los generados a raíz de la modesta praxis colonial de España en Marruecos. En cuanto al estudio de los discursos sobre la propia disciplina arabista, es un trabajo que queda por hacer y que sin duda puede arrojar nueva luz acerca de la concepción que los propios arabistas han tenido y siguen teniendo de su propia tradición académica.

3. Recapitulación

Al inicio de este capítulo nos proponíamos recoger y analizar las principales críticas al arabismo español y ello con un doble objetivo: por un lado, comparar estas críticas con las formuladas al orientalismo europeo a lo largo del debate orientalista, y por otra, empezar a identificar, a partir de la información aportada por sus críticos –entre los que se cuentan varios arabistas de prestigio-, algunos de los principales discursos del arabismo español.

Si nos detenemos a analizar los resultados obtenidos del primero de estos dos objetivos, constatamos que muchas de las críticas dirigidas al arabismo español -como su implicación en la aventura colonial, la creación y difusión de prejuicios, el uso de métodos científicos caducos o la falta de especialización- coinciden con las dirigidas al orientalismo europeo. No obstante, también se observan otras críticas de carácter más local, como las dirigidas al sesgo ideológico perceptible en la interpretación de la historia de al-Andalus o la falta de apertura de sus horizontes temáticos, reducidos a la historia y legado andalusíes. Esto demuestra no sólo la existencia de un hecho diferencial en el arabismo español respecto al orientalismo europeo, sino que también nos da una idea de cuáles han sido sus puntos más conflictivos.

En cuanto a los resultados derivados del segundo objetivo de este capítulo, a saber, identificar los principales discursos del arabismo español, hemos llegado a la conclusión de que existen, al menos, siete discursos con un cierto arraigo dentro de los estudios árabes en España. De todos ellos, hemos decidido dar preferencia a aquéllos relacionados con al-Andalus, así como con las nociones de identidad y alteridad, al parecernos los más susceptibles de aportar nueva información en el contexto del debate orientalista, que es en el que se inscribe este estudio.

En el próximo capítulo se analizará en profundidad la noción de discurso tal y como ha sido definida por Foucault y otros. Este análisis se completará con una revisión de otras nociones afines, todo lo cual deberá conducirnos a una definición de discurso lo más adecuada posible a los propósitos de esta Tesis y que sirva de marco de referencia al análisis desarrollado en la segunda parte de la misma.

IV. La noción de discurso en la interpretación del Otro

1. Sobre la noción de “discurso”

Pese a que el término “discurso” es ampliamente utilizado en una gran diversidad de disciplinas –lingüística, sociología, filosofía, historia, psicología social, crítica literaria, etc. –, su significado está lejos de ser unívoco. De hecho, existe un amplio abanico semántico para el término “discurso” que abarca desde la alocución pública hasta las estructuras lingüísticas que vehiculan una determinada ideología. Como señala Karam:

El discurso se ha convertido en un término que traspasa fronteras disciplinarias. No es reducible a un ámbito específico, y su alusión puede servir para explicar fenómenos sumamente amplios tanto en la materialidad discursiva en sí como en el comportamiento de sus usuarios (productores e intérpretes). Existe una pluralidad de definiciones desde distintas perspectivas teóricas que unas veces difieren y otras coinciden (Karam 2005).

Según el diccionario de la Real Academia Española, la entrada “discurso” recoge los siguientes sentidos: “1. Facultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios o conociéndolas por indicios y señales. || 2. Acto de la facultad discursiva. || 3. Uso de razón. || 4. Reflexión, raciocinio sobre algunos antecedentes o principios. || 5. Serie de palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente. *Perder, recobrar el hilo del discurso.* || 6. Razonamiento o exposición sobre algún tema que se lee o pronuncia en público. || 7. Doctrina, ideología, tesis. || 8. Oración, palabra o conjunto de palabras con que se expresa un concepto cabal. || 9. Escrito de no mucha extensión, o tratado, en que se discurre sobre una materia para enseñar o persuadir. || 10. Espacio, duración de tiempo. 11. ant. Carrera, curso, camino que se hace por varias partes. || 12. *Ling.* Enunciado de la cadena hablada o escrita”.

Dentro de esta amalgama de sentidos, la noción de “discurso” aparece asociada tanto a actos cognitivos (“facultad racional”, “reflexión, raciocinio”, “razonamiento”, “uso de razón”), como a actos verbales (“serie de palabras y frases”, “tema que se lee o

pronuncia en públic”, “oración, palabra o conjunto de palabras”, “escrito de no mucha extensión”, “enunciado de la cadena hablada o escrita”). Asimismo, ambos sentidos se encuentran a su vez relacionados con la expresión de una idea o de un sentimiento (“Serie de palabras y frases empleadas para manifestar los que se piensa o siente”, “doctrina, ideología, tesis”, “escrito de no mucha extensión, o tratado, en que se discurre sobre una materia para enseñar o persuadir”).

En el Diccionari de la Llengua Catalana, esta diversidad de sentidos se cristaliza en tres significados centrales: “1. LÒG Procés de pensament mitjançant el qual hom arriba a conèixer quelcom a través del raonament, tot encadenant diverses idees d’una forma ordenada. 2 GRAM Sèrie de mots i de frases en què és actualitzada una llengua en la forma escrita o parlada. 3 / LIT Desenvolupament ordenat sobre un tema determinat que un orador pronuncia davant un públic amb una finalitat persuasiva. 2 *col·loq* Xerrameca pedant i llarga, generalment amb intenció de convèncer algú”.

Si tratamos de establecer una genealogía del término “discurso” a través de estas dos definiciones nos daremos cuenta de que dicha profusión semántica es fruto del encuentro entre cuatro sentidos principales: en primer lugar, del originado por la propia etimología latina de la palabra, *discursus*, que significa “el acto de correr por todas partes”; en segundo lugar, el sentido metafórico que fue adquiriendo el étimo del término discurso al asociarse a un proceso de razonamiento (correr –la mente- por todas partes, discurrir); en tercer lugar, el uso que desde la lingüística se fue dando a este término, relacionándolo con la cadena de enunciados y con el texto (lingüística del discurso, estructuras discursivas, análisis del discurso); y finalmente, el sentido teórico que fue adquiriendo el término a partir de los años sesenta del siglo pasado en el ámbito de la filosofía social y de la filosofía de las ideas.

Es en este último campo semántico donde el término “discurso” adquirirá más matices teóricos, si bien es importante tener presente que los sentidos más generales seguirán desempeñando un papel activo en la configuración de este entramado de significaciones. De hecho, la noción de discurso no puede de ningún modo desvincularse de conceptos como el pensamiento, el texto (sea éste verbal o escrito) o la estructura. La palabra

“discurso” suele ser entendida como “texto”, aunque en realidad el “texto” vendría a ser la manifestación concreta del discurso, es decir, el producto en sí, mientras que por “discurso” se entiende más bien el proceso de producción lingüística que se pone en juego para producir algo.

Para Karam (2005), existen tres grandes tendencias en la conceptualización del discurso. La primera, de tipo formalista o intra-discursivo, es la que concibe el discurso como fuente de sí mismo, ya se trate de frases o enunciados, como de relatos mayores o macro-estructuras. Esta perspectiva incluiría una mirada del discurso como unidad lingüística de dimensión superior a la oración (transoracional), un mensaje global, un enunciado.

La segunda perspectiva, de tipo enunciativo y adoptada por lingüistas como Benveniste o Jakobson, considera al discurso como parte de un modelo de comunicación. Desde esta óptica, el discurso se define como una determinada circunstancia de lugar y de tiempo en que un determinado sujeto de enunciación organiza su lenguaje en función de un determinado destinatario (tú, vosotros). Benveniste y Jakobson buscaban desentrañar cómo se inscribe el sujeto hablante en los enunciados que emite, es decir, cómo el enunciador aparece en el enunciado, cómo el usuario de la lengua se apropia de ella, se vincula a ella de una manera específica y deja constancia por medio de índices específicos. Benveniste argumenta, en este sentido:

La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción. Concluimos que con la frase se sale del dominio de la lengua como sistema de signos y se penetra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es *el discurso* (Benveniste 1971 [1966-1974]: 128-129 cursivas mías).

Benveniste sitúa el discurso en el ámbito de la comunicación, pero en su obra *Problemas de lingüística general* va más allá, al contrastar la noción de discurso con la de historia (tanto en el sentido estricto del término como en el figurado, el de historias como relato). De hecho, al querer elaborar una teoría global del lenguaje, Benveniste se

ve obligado a introducir en ella otras áreas de estudio, como la sociología, la filosofía o la literatura.

Finalmente, está la perspectiva materialista del discurso de Pecheux (1975), que entiende el discurso como una práctica social vinculada a sus condiciones sociales de producción, y a su marco de producción institucional, ideológica cultural e histórico-coyuntural. Pecheux piensa que el sujeto-emitente no está en el origen del significado del discurso sino que está determinado por las posiciones ideológicas puestas en juego en los procesos sociales en los que se producen las palabras (Pecheux 1975: 13-19).

2. La noción de “discurso” en Foucault

2.1. Definiciones del término “discurso”

Si la aportación de lingüistas como Benveniste a la teoría del discurso fue determinante en el desarrollo de la lingüística, la aportación de Michel Foucault a esta teoría representó un hito en la historia de la filosofía moderna. Consciente de la complejidad que encerraba este término, así como de la genealogía que lo precedía, Foucault ofreció la siguiente definición del término “discurso”, basada en tres niveles de uso distintos:

En lugar de concretar poco a poco la significación tan vaga de la palabra “discurso”, creo haber multiplicado sus sentidos: unas veces dominio general de todos los enunciados, otras, grupo individualizable de enunciados, otras, en fin, práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados (Foucault 1990 [1969]: 132).

La primera de estas definiciones, “dominio general de todos los enunciados”, es la más general y hace referencia a todos aquellos enunciados o textos que contienen significado y que ejercen algún efecto en el mundo real. Esta definición es la más usada por Foucault en su reflexión acerca del concepto de discurso a nivel teórico y seguramente también la que más se aproxima a la noción de discurso de la lingüística estructural de Benveniste.

La segunda definición, “grupo individualizable de enunciados”, es la que Foucault utiliza al definir las estructuras que forman el discurso. Lo que Foucault quiere es, de hecho, llegar a identificar estructuras discursivas, o dicho de otro modo, grupos de enunciados que parecen estar *regularizados* de alguna forma y que están dotados de una cierta coherencia interna. Dentro de esta definición se podrían incluir determinadas formas de discurso, como por ejemplo el discurso feminista, el discurso imperialista, el discurso ecologista, etc., o también discursos de orden menos “ideológico”, como el discurso vegetariano, el discurso pos-moderno, el discurso romántico, etc. De este sentido de discurso, Foucault añade la siguiente definición:

El término de discurso podrá quedar fijado así: conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, y así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico (Foucault 1990 [1969]: 181).

La tercera definición de “discurso” que ofrece Foucault, “práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados” es tal vez la que ha suscitado más interés en muchos teóricos y críticos del discurso. Aquí Foucault no se interesa tanto por los enunciados o textos en sí mismos, como por las normas y estructuras que producen estos enunciados o textos, es decir, por la propia naturaleza del discurso regida por reglas o leyes.

Pese a todo, estas tres definiciones de discurso ofrecidas por Foucault no siempre han sido entendidas adecuadamente ni usadas del mismo modo por otros teóricos. Para Mills, la razón principal por la cual Foucault fue considerado un autor difícil no se debe tanto a la densidad de sus escritos ni a su estilo un tanto convulso, sino más bien al hecho de haber subvertido muchas ideas preconcebidas sobre una pléyade de temas distintos, como la sexualidad, la locura, la disciplina, la subjetividad o el lenguaje (Mills 1997: 16).

En la obra de autores como Mikhail Bakhtin o Roland Barthes, por ejemplo, la noción de “discurso” no se ajusta exactamente a ninguna de las definiciones de Foucault. Para

estos autores “discurso” puede también representar una “voz” (en términos bakhtianos) o grupo de enunciados de tipo individual dentro de un determinado texto. Asimismo, para autores como Benveniste, como hemos visto, discurso es la representación de actos textuales sin que se establezca un vínculo particular entre éstos y su cronología en el tiempo real.

Para Foucault, en cambio, los discursos no son simplemente enunciados agrupados entorno a un tema, como tampoco son meros conjuntos de frases que emanan de una posición institucional determinada. En *La arqueología del saber*, Foucault constata que por discurso se debe entender más bien el conjunto de enunciados o frases estructurados según un sistema de reglas muy sofisticado y específico del propio discurso (Foucault 1990 [1969]: 231-235). Para Foucault, así pues, las reglas y estructuras que constituyen el discurso no son únicamente fruto de factores socioeconómicos o culturales, aunque éstos puedan intervenir e incluso ser determinantes en su formación. También, y por encima de todo, son fruto de los mecanismos internos del propio discurso. Foucault denominará al análisis de estas estructuras discursivas “arqueología”:

La arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas (...) Arqueología no es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un dibujo-objeto (Foucault 1990 [1969]: 233 y 235).

Este análisis arqueológico del discurso puede parecer a primera vista, como muy bien señala Mills, un tanto inabordable. Sin embargo, lo que Foucault está sencillamente tratando de decir es que el principal interés de llevar a cabo un análisis de las estructuras discursivas es descubrir los mecanismos de base que mantienen un determinado enunciado. Estos mecanismos de base son a la vez inherentes al discurso y extra-discursivos, en el sentido en que son socio-culturales (Mills 1997: 49).

Otro aspecto fundamental de la teoría del discurso de Foucault es la de la naturaleza institucional del mismo. Este aspecto resulta clave en la obra de autores como Michel Pecheux, para quien los discursos (es decir, los grupos de enunciados o textos con una fuerza o efecto similar) no se producen de forma aislada, sino mediante el diálogo, la relación o la oposición con otros grupos de enunciados. Macdonnell incide en la importancia de este último punto diciendo:

A “discourse” as a particular area of language use may be identified by the institutions to which it relates and by the positions from which it comes and which it marks out for the speaker. The position does not exist by itself, however. Indeed, it may be understood as a standpoint taken up by the discourse through its relation to another, ultimately an opposing discourse (Macdonnell 1986: 3).

En cualquier caso, estas perspectivas teóricas tienen en común el hecho de considerar el discurso como una entidad organizada principalmente en torno a prácticas de exclusión. De hecho, la obra de autores como Pecheux es importante en tanto que insiste, mucho más que Foucault, en el carácter conflictivo del discurso, situando el conflicto ideológico en el corazón mismo de la estructura del discurso. Así pues, y como observa Mills, “discourses structure both our sense of reality and our notion of our own identity” (Mills, 1997: 15).

Volviendo a Foucault, su noción de discurso contiene también una connotación productiva, es decir, que un discurso es una práctica que de forma sistemática produce el objeto del que habla (Foucault 1990 [1969]: 49). Así pues, una determinada estructura discursiva puede ser detectada por la *sistematización* de las ideas, opiniones, conceptos, formas de pensamiento y de conducta que se han formado dentro de un contexto específico, así como por los *efectos* que producen tales formas de pensamiento o de conducta. De este modo, como sostiene Mills, se puede asumir que existe un conjunto de discursos acerca de la feminidad y la masculinidad, por ejemplo, porque las mujeres y hombres actúan dentro de una serie de parámetros que los definen como sujetos pertenecientes a un determinado género (Mills, 1997: 17-18).

Finalmente, Vega reduce a tres los principales dominios de análisis dentro de la obra de Foucault: el de los sistemas de conocimiento y de los regímenes de verdad; el de los modos del poder y de sus manifestaciones; y el de la relación del individuo consigo mismo (Vega 2003: 80).

2.2. La relación entre discurso y los conceptos de verdad, poder y conocimiento

En este sentido, Foucault afirmó que si el discurso produce un efecto, es importante tener en cuenta los conceptos de “verdad”, “poder” y “conocimiento”. Estos conceptos resultarán, como veremos a continuación, esenciales para nuestra investigación en tanto en cuanto son inherentes al carácter orientalista tal y como fue examinado por críticos como Abdel-Malek o Said. Para Foucault, la verdad no aparece de forma trascendental, sino que es producida por cada sociedad. Este hecho hace posible, por ejemplo, que ciertas formas de conocimiento queden excluidas por no pertenecer al estatus de “verdad” que la sociedad ha decidido establecer. Mills ofrece un ejemplo muy ilustrativo en este sentido: el discurso según el cual la medicina alternativa es menos eficaz que la medicina tradicional estaría sustentado por las ideas de “verdad” y “científico” que la sociedad ha asignado a la medicina tradicional. Pero Foucault no está tan interesado en saber si el discurso es verdad o si es una representación muy fiel de la realidad, sino en los mecanismos a través de los cuales se producen discursos *dominantes*. Estos discursos dominantes, a diferencia de los marginales, cuentan con el apoyo explícito del Estado o instituciones de poder equivalente, que les abastecen con fondos institucionales, infraestructuras, edificios, equipamiento humano, etc., además de contar con el respeto de la sociedad en su conjunto (Foucault 2002 [1971]).

Foucault relaciona, asimismo, la noción de “verdad” con la noción de “significado”. Sin embargo, en lugar de buscar el origen subyacente en todo discurso Foucault analiza las condiciones prácticas y discursivas que permiten la existencia de verdad y de significado. De este modo, y con el fin de mostrar los principios de producción de significado y de verdad en varias formaciones discursivas, Foucault estudia la emergencia y evolución de ciertas “verdades” en distintas épocas de la historia

Renacimiento, Ilustración, etc.- a partir de lo que se decía y se escribía durante esas épocas. Esto no significa, a mi entender, que Foucault tratara de destruir los conceptos de “verdad” y de “significado”, sino simplemente demostrar que ambas nociones dependen totalmente del sentido histórico, práctico y discursivo de estos términos. Todo ello permite a Foucault denunciar conceptos a menudo relacionados con la naturaleza del sujeto humano, y sumergirse en el papel que desempeñan las prácticas discursivas en la construcción de la subjetividad. En este sentido, Vega afirma:

No es, por ello, sorprendente que Foucault intente escribir las historias de los enunciados que reclaman para sí la condición de verdaderos, y, por tanto, la de los procedimientos que los generan. Para ello, debe identificar las prácticas discursivas y de producción de enunciados, que se caracterizan por la delimitación de un campo de objetos, por la definición de una perspectiva legítima para su observación (y la segregación de las ilegítimas) y por la fijación de normas para la elaboración de conceptos (Vega 2003: 81).

En cuanto a la noción de “conocimiento”, esta adquiere ciertamente en la obra de Foucault una posición central, estrechamente vinculada a la formación discursiva. El conocimiento, y más específicamente el conocimiento científico, ha estado desde siempre íntimamente relacionado con el lenguaje. A pesar de su extensión, creo que la siguiente cita es en este sentido muy explícita:

El orden clásico del lenguaje se ha cerrado ahora sobre sí mismo. Ha perdido su transparencia y su función mayor en el dominio del saber. En los siglos XVII y XVIII era el desarrollo inmediato y espontáneo de las representaciones; en él recibían éstas de inmediato sus primeros signos, donde recortaban y reagrupaban sus trazos comunes, donde instauraban las relaciones de identidad y de atribución; *el lenguaje era un conocimiento y el conocimiento era, con pleno derecho, un discurso*. Con respecto a todo conocimiento, se encontraba pues en una situación fundamental: sólo se podía conocer las cosas del mundo pasando por él. No porque formara parte del mundo en un enmarañamiento ontológico (como en el Renacimiento), sino porque era el primer esbozo de un orden en las representaciones del mundo; porque era la materia inicial, inevitable, de representar las

representaciones. En él se formaba cualquier generalidad. El conocimiento clásico era profundamente nominalista. A partir del siglo XIX, el lenguaje se despliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen. Se ha convertido en un objeto de conocimiento entre otros muchos: al lado de los seres vivos, al lado de las riquezas y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos (...). Conocer el lenguaje no es ya acercarse lo más posible al conocimiento mismo, es sólo aplicar los métodos del saber en general a un dominio particular de la objetividad (Foucault 2001 [1966]: 291 cursivas mías).

Foucault, considera que esta vuelta al *status* puro de objeto del lenguaje se encuentra compensada, sin embargo, por tres hechos. El primero de ellos es la constatación de que el lenguaje es una mediación necesaria para todo conocimiento científico que quiere manifestarse como discurso. De ahí, dos preocupaciones que fueron constantes en el siglo XIX. Por una parte, la voluntad de *neutralizar* y *pulir* el lenguaje científico para que se asemeje lo más posible a la realidad que describe, para que se convierta en “el espejo límpido de un conocimiento que no es verbal”. Y por otra, la búsqueda de una *lógica independiente* de las gramáticas, de los vocabularios, de las formas sintéticas, de las palabras: se trataba de representar las formas y los encadenamientos del pensamiento fuera de todo lenguaje; dado que éste se convertía en objeto de las ciencias, era necesario inventar una lengua que fuera más bien simbolismo que lenguaje (ejemplo: lenguas indoeuropeas). El segundo, el valor crítico prestado al estudio del lenguaje, la filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso convertida en la forma moderna de la crítica. Finalmente, la aparición de la literatura. Desde Homero ha existido en el mundo occidental una forma de lenguaje que ahora llamamos “literatura”. Pero la palabra “literatura” es de fecha reciente, como también es reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser “literario” (Foucault 2001 [1966]: 290-294). En cuanto a la noción de “disciplina” científica, Foucault ofrece la siguiente definición:

Se llaman “disciplinas” a unos conjuntos de enunciados que copian su organización de unos modelos científicos que tienden a la coherencia y a la demostratividad, que son admitidos, institucionalizados, transmitidos y a veces enseñados como unas ciencias, ¿no se podría decir que la arqueología describe unas disciplinas que no son efectivamente unas ciencias, en tanto que la epistemología describiría unas ciencias que han podido formarse a partir (o a pesar) de las disciplinas existentes? (Foucault 1990 [1969]: 299)

El concepto de “poder” es asimismo un elemento clave en la definición foucaultiana de discurso. Como argumenta Mills, en lugar de asumir, como hicieron muchos humanistas liberales, que el poder es simplemente una posesión, una violación de los derechos de alguien o, como sostenían los teóricos marxistas, el efecto producido por las relaciones económicas, Foucault se adentra en el complejo análisis de todas aquellas prácticas recogidas en el término poder. Para Foucault el poder se encuentra disperso en todo tipo de relaciones sociales, produciendo posibles formas de comportamiento o restringiendo otras. El poder, por lo tanto, es un productor de discurso, lo cual significa que todos los enunciados que lo forman pueden estar potencialmente abiertos a todo tipo de usos, incluso contradictorios (Mills 1997: 20).

Si bien Foucault no minimizó la importancia del poder del Estado, sí sugirió que el poder no sólo opera a través de éste, sino también mediante un sistema de redes generadas alrededor de las instituciones del Estado. En cierto sentido, para Foucault el poder ha estado más disperso en la sociedad de lo que se ha querido ver.

A este respecto, Foucault defendió la existencia de un vínculo muy estrecho entre las nociones de “poder” y de “conocimiento”. Es decir, que todas las formas de conocimiento de las que disponemos son en realidad el resultado o el efecto de conflictos de poder. Un ejemplo de ello sería contemplar los contenidos estudiados en las escuelas o en las universidades como resultado victorioso de una lucha ideológica en cuyo transcurso unos contenidos quedaron dentro y otros fuera. De hecho, como sostiene Mills, el conocimiento es muy a menudo un producto de la subyugación de los objetos, o tal vez puede ser entendido como el proceso a través del cual los sujetos pasan a ser subyugados (Mills 1997: 21).

Otro concepto clave en la obra de Foucault es el de *épistème*, palabra de origen griego que significa “conocimiento” o “ciencia”. Foucault, sin embargo, utiliza el término *épistème* en *La arqueología del saber* para referirse al “a priori” histórico que engendra el conocimiento y los discursos de éste. En otras palabras, el *épistème* representa la condición que permite que estos discursos existan dentro de un determinado período histórico. Según lo define Foucault:

Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y operan los pasos a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización (Foucault 1990 [1969]: 322-323)

De hecho, según Mills, Foucault es seguramente el único teórico que ha intentado de forma seria analizar los cambios experimentados en estos sistemas discursivos a lo largo del tiempo, así como las consecuencias que tales cambios han ejercido en las distintas visiones culturales de la realidad (Mills 1997: 56). En *La arqueología del saber*, Foucault intenta trazar estos cambios de forma sistemática con el fin de visualizar los límites discursivos de un *épistème*. Siguiendo a Macdonnell, “an *épistème* must be understood as the ground of thought on which at a particular time some statements –and not others- will count as knowledge” (Macdonnell 1986: 87).

En su *Arqueología*, Foucault muestra cómo en determinados períodos de la historia se percibe una tendencia a estructurar el pensamiento sobre un determinado tema de una forma particular, así como a poner en práctica ciertos procedimientos y apoyos que facilitan este pensamiento. Por ejemplo, dentro del conjunto de *épistèmes* existentes en la época victoriana, el pensamiento científico se caracterizaba por una tendencia a producir tablas, etiquetar y categorizar todo tipo de materiales científicos (Mills 1997: 57).

2.3. Enunciados, estructuras discursivas y análisis textual

Ya hemos visto más arriba la importancia del concepto de “enunciado” (*énoncé*) para la comprensión de la noción de discurso. Pero ¿qué entiende exactamente Foucault por “enunciado”? Por enunciados Foucault entiende todas aquellas afirmaciones que tienen alguna fuerza institucional y que son aceptadas por alguna forma de autoridad. Dicho de otro modo, para Foucault el enunciado es el que hace que las frases, las oraciones y los actos de habla adquieran significado. Los enunciados no son en ellos mismos ni frases, ni oraciones ni actos de habla, sino los generadores de toda una red de reglas que determinan que las frases, las oraciones y los actos tengan significado. Cuando estos enunciados se estructuran formando grupos, es cuando se puede hablar de *estructuras discursivas*.

Queda ahora por determinar qué papel juega en la obra de Foucault el aspecto textual. En este sentido, coincidimos con Mills que allá donde la obra de Foucault ha ejercido una mayor influencia es en el ámbito de los estudios literarios o culturales (*literary or cultural studies*). Sin embargo, uno se pregunta en qué medida la noción de discurso es importante para estos estudios, pues Foucault se sirvió relativamente poco del análisis textual para ilustrar sus postulados. Tal vez la respuesta podría residir, como apunta Mills, en el hecho que la reflexión teórica acerca del discurso desarrollada por Foucault permite abrir nuevos cuestionamientos sobre la literatura y la textualidad en general (Mills 1997: 22-23). Asimismo, si se considera la literatura como un espacio de crítica privilegiado, como un conjunto de convenciones arbitrarias que aprendemos a identificar como literarias, entonces el estudio del discurso en ellas no sólo es posible, sino que puede ser de gran utilidad.

El estudio del discurso, por otra parte, no establece diferencias entre los textos llamados “literarios” y los textos “no literarios”, por mucho que los teóricos del discurso sepan muy precisamente cuáles son los rasgos que diferencian a ambos tipos de textos. Según esta idea, los textos de tipo histórico gozan, por ejemplo, de privilegio en su relación con la noción de “verdad”; los escritos autobiográficos en lo referente a su supuesta

autenticidad en relación con la voz del autor; los textos literarios tienen una compleja relación tanto con la noción de “verdad” como con la noción de “valor”, oscilando entre la faceta de portadores de la “verdad” acerca de la condición humana, y la faceta ficticia y por lo tanto “no verdadera”. Por lo tanto, como sostiene Mills, el discurso es útil en tanto en cuanto nos permite analizar similitudes a través de un espectro muy amplio de textos, todos ellos entendidos como productos de un tipo particular de relaciones de poder y conocimiento (Mills 1997: 23).

3. Discurso e ideología

Llegados a este punto, ¿cuál es la diferencia entre ideología y discurso? Una primera respuesta sería la que vincularía la ideología al mundo de las ideas y el discurso al mundo del texto. Sin embargo, esta definición resulta demasiado somera para explicar una relación tan compleja como la que une a estos dos términos.

Autores como van Dijk, por ejemplo, afirman que a pesar de la multiplicidad de presupuestos que circulan en torno a los conceptos de discurso e ideología, poco se sabe de la relación que se establece entre ellos. De hecho, “in discourse studies, as well as in cognitive and social psychology or the social sciences, we do not know much about how exactly ideologies are either developed by or through discourse, on the one hand, or how they control or otherwise influence text and talk, on the other hand” (van Dijk 1995: 135).

Como señala Mills, el término “discurso”, debido a su falta de alianza con una agenda política clara, ofrecía a Foucault una manera de pensar la hegemonía sin asumir que los individuos eran necesariamente meras víctimas pasivas de distintos sistemas de pensamiento (Mills 1997: 30). Este es seguramente uno de los puntos más controvertidos de la obra de Foucault: el apartarse de la noción de ideología por la relación que vincula a ésta con el sujeto. Sin embargo Foucault es consecuente con una de las grandes obsesiones de su obra, que es lograr el descentramiento del sujeto. En este esfuerzo, Foucault desarrolla primero una interpretación de la historia como un

"proceso sin sujeto, ni fines"; a continuación, describe a las ideas en el ámbito del discurso por considerar que su inteligibilidad no procede de los sujetos y, finalmente, estudia el poder como estrategia en vez de atributo del sujeto. De tal suerte, invalida el término de ideología porque autentifica al sujeto como fundador de la historia, del saber y del poder, como originario de todo hacer y de todo decir. Mills reproduce el fragmento de una entrevista en la que Foucault explicita su distanciamiento del concepto de ideología:

The notion of ideology appears to me to be difficult to use for three reasons. The first is that, whether one wants it to be or not, it is always in virtual opposition to something like the truth (...). The second inconvenience is that it refers, necessarily I believe, to something like a subject. Thirdly, ideology is a secondary position in relation to something which must function as the infra-structure or economic or material determinant for it (Foucault 1979: 36, cit. en Mills 1997: 32).

Por su parte Van Dijk, dentro de un marco teórico multidisciplinar, ofrece la siguiente definición de ideología, en la cual incluye la noción de discurso:

[I define ideologies] as a special form of social cognition shared by social groups. Ideologies thus form the basis of the social representations and practices of group members, including their discourse, which at the same time serves as the means of ideological production, reproduction and challenge (van Dijk, 2001: 11).

Así pues el discurso es entendido por van Dijk como una práctica ideológica que a su vez tiene la capacidad de producir ideología. Este mismo autor, sin embargo, reconoce que todavía queda mucho por hacer en este campo. Por ejemplo, todavía se sabe muy poco acerca de las estructuras internas de las representaciones mentales vinculadas a ideologías. Sin tales representaciones, argumenta van Dijk, es imposible ofrecer información precisa sobre las formas en que las ideologías influyen a los procesos mentales subyacentes que intervienen en el discurso y en otras prácticas sociales (van Dijk 2001: 12).

4. Otras aproximaciones al discurso: *narrativas* y *mitos*

Paralelamente a la noción de discurso, existen otros conceptos que recogen sentidos similares e incluso se solapan a veces con dicha noción. En este apartado analizaremos, aunque someramente, dos de los más significativos: por un lado, el concepto de *mito*, principalmente desarrollado por Barthes, y por otro lado, el concepto de *narrativa*, tal y como lo emplean autores como Fisher, Landau, Bruner y Somers and Gibson (cit. en Baker 2006: 19). Aunque, como veremos, existen indudables puntos en común entre los tres términos –discurso, mito, narrativa–, nuestro propósito en este apartado es arrojar luz sobre sus diferencias con el objetivo de justificar nuestra elección del término “discurso” en esta Tesis.

Roland Barthes inició la reflexión en torno a la noción de “mito” con su ensayo *Mythologies*, publicado en 1957. En dicho ensayo el escritor y semiólogo francés advertía que uno de los mayores problemas de las sociedades modernas era el progresivo divorcio entre mitología y conocimiento: “La science va vite et droit en son chemin; mais les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagnantes dans l’erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs d’ordre” (Barthes 1957 : 216). En este libro, Barthes no sólo estudia mitos tan diversos como el vino, el rostro de Greta Garbo o el Citroën DS, sino que también profundiza en el análisis del fenómeno mismo del mito.

Para Barthes, el mito es fundamentalmente una herramienta ideológica. Además de encarnar las creencias colectivas insertadas en el sistema, el mito se manifiesta en forma de signo dentro del discurso general sobre algún tema. En este sentido, su referente, su significante o su *ideologema* puede ser cualquier cosa, “chaque objet du monde peut passer d’une existence fermé, muette, à un état oral, ouvert à l’appropriation de la société” (Barthes 1957: 216). Asimismo el mito, según lo describe Barthes, el binomio semiótica significado-significante se desdobra, pues el mito se construye a partir de un vínculo o “cadena” semiótica preexistente en la que el signo de la primera argolla se convierte en el significante de la segunda. Un ejemplo de la naturaleza política e

ideológica del mito aportado por Barthes es la fotografía de un soldado negro mirando a la bandera francesa, en el que el signo en su conjunto se convierte en el significante del mito de la adhesión de los pueblos colonizados al imperio francés.

El problema principal que presenta el concepto de “mito” de Barthes para nuestro estudio es la ausencia de referencias concretas a su aplicación en un determinado texto escrito. Pese a su carácter lingüístico y su clara vinculación con los fenómenos colectivos e ideológicos, el concepto de “mito”, en su manifestación semiótica, resulta demasiado abstracto, sobre todo si se pretende emprender un análisis de sus estructuras internas.

Una limitación similar es la que presenta, a nuestro entender, el concepto de “narrativa”, aunque éste ha logrado más fortuna en el campo de los estudios textuales que el concepto de “mito”. Sin embargo, la principal diferencia entre el concepto de “narrativa” y los conceptos de “discurso” y “mito” seguramente resida en el hecho fundamental que el primero, a diferencia de los otros dos, no se restringe a representaciones públicas, sino que también se puede aplicar a historias individuales. Baker define el término “narrativa” de la siguiente manera:

Narratives in this view are public *and personal* “stories” that we subscribe to and that guide our behavior. They are the stories we tell ourselves, not just those we explicitly tell other people, about the world(s) in which we live. The terms “narrative” and “story” are interchangeable in this context (Baker 2006: 19 cursivas mías).

Baker se basa, para su estudio de narrativas aplicadas a la traducción, en la clasificación de Somers (1992, 1997) y de Somers & Gibson (1994) quienes distinguen cuatro tipos de narrativas. En primer lugar, están las *narrativas ontológicas*, que serían las historias personales que nos contamos a nosotros mismos acerca de nuestra propia vida; aunque pueden ser interpersonales y sociales, están básicamente centradas en el individuo y su mundo más inmediato. A estas narrativas personales siguen las *narrativas públicas*, que serían las historias elaboradas y difundidas por estructuras sociales e institucionales más amplias que el individuo, como la familia, las instituciones religiosas o educativas, los

medios de comunicación, el Estado, etc. Como señala Baker, los traductores e intérpretes desempeñan un papel crucial tanto en la difusión como en la contestación de las narrativas públicas dentro y más allá de los límites nacionales. En tercer lugar están las *narrativas conceptuales* o *disciplinarias*, que son aquellas historias y explicaciones que los académicos de cualquier especialidad elaboran para sí mismos y para los demás acerca de su objeto de estudio. Como apunta Baker, “because scientific narratives –like all narratives- are ultimately concerned with legitimizing and justifying actions and positions in the real world, they can be highly threatening in a direct political sense (Baker 2006: 11). Más tarde volveremos sobre este tercer tipo de narrativas, por ser el que más se acerca al estudio del orientalismo, y más concretamente, del arabismo español. Finalmente, están las *meta-narrativas*, que son las narrativas colectivas en un momento determinado de la historia, como las relacionadas con el progreso, la decadencia, la industrialización, etc. (Baker 2006: 5).

Existe, sin embargo, un punto conflictivo en el concepto de “narrativa” que afecta al enfoque y metodología de la misma. Este enfoque se interesa más por la función y los efectos de una determinada narrativa que por su estructura, por su composición interna. Este hecho se opone diametralmente al estudio del “discurso” en Foucault, interesado ante todo en detectar y definir las *estructuras discursivas* que constituyen y producen un determinado discurso, en su *genealogía*. En el caso concreto del estudio de narrativas a través de textos, esto supone una evidente limitación, como reconoce la propia Baker:

As Bruner puts it, the central concern [in those theories] is not how narrative as text is constructed, but rather how it operates as an instrument of mind in the construction of reality. From the point of view of scholars of translation and language in general, this is a serious limitation that invites us to supplement the social theory approach to narratives with textual methods of analysis in order to offer a productive application of narrativity within translation studies” (Baker 2006: 20).

En cualquier caso, consideramos que si se consigue articular una buena metodología de análisis adecuada para uno o varios textos con un estudio de los efectos que dichos textos pueden ejercer a nivel ideológico y de control social, el paradigma de “narrativa”

puede resultar, si no igual de válido como el de “discurso”, al menos si semejante a él en muchos aspectos.

5. El análisis del discurso orientalista

5.1. Principales problemas en la aproximación saidiana del discurso

Ya examinamos en el primer capítulo de esta Tesis algunas las críticas formuladas a *Orientalismo* en lo tocante a la aproximación y aplicación de la noción de discurso de Foucault. Nosotros coincidimos con Vega en que no se puede reducir el orientalismo en su sentido más amplio (geográfico, histórico o temático) a un discurso monolítico, unívoco, homogéneo (Vega 2003: 83). En este sentido, Said excluye completamente de su estudio no sólo los distintos discursos orientalistas “nacionales”, sino por encima de todo la posibilidad de integrar dentro del discurso orientalista otro tipo de discursos, como la atracción por lo exótico que caracterizó el período romántico y la necesidad europea de encontrar en el “Otro” oriental las virtudes perdidas con el progreso científico e industrial de la Europa del XIX. Es más, Said excluye de su estudio cualquier tipo de contradiscurso, lo que le hace caer en un maniqueísmo un tanto tendencioso. De hecho, a nuestro entender Said sólo analizó un discurso dentro de los muchos discursos orientalistas, a saber, el discurso colonial de los orientalistas franco-británicos. Este hecho en sí mismo no supondría ningún problema epistemológico. El problema aparece cuando Said denomina a esa estructura discursiva particular *Orientalismo*.

También Clifford consideraba, como vimos en el primer capítulo de esta Tesis, el título mismo de la obra *Orientalismo* equívoco e impreciso. Según él, sería perfectamente legítimo que Said identificara retrospectivamente un discurso que se basa en la dicotomía y esencialismo a la hora de construir su imagen del Otro, y que funciona de forma sistemática, aunque compleja, como un instrumento más de la dominación colonial. Lo que no es ya tan correcto, según Clifford, es que Said asocie dicho discurso a una sola tradición específica dentro del orientalismo (la franco-británica). El problema

del libro radica precisamente, para Clifford, en el campo de aplicación elegido por Said. Al intentar derivar un “discurso” directamente de una “tradicción”, Said abandona el nivel de crítica cultural que le proponía Foucault y cae en el de la historia tradicional (Clifford 1980: 270).

En esta Tesis partimos, así pues, de la idea que no existe un solo discurso orientalista, sino varios, y que todos ellos conviven dentro de una misma tradición científica. En el caso del arabismo español, consideramos que estos discursos han participado conjuntamente en la construcción de una determinada imagen de al-Andalus, una imagen que a nuestro entender se articula principalmente a través de la tensión entre identidad y alteridad.

Esto nos conduce al segundo aspecto problemático de la interpretación saidiana de discurso, concretamente el relacionado con la identificación y análisis del mismo a través de un corpus textual formado íntegramente por obras de autores. De hecho, creemos que Said no realizó un análisis exhaustivo y en profundidad de las estructuras discursivas de los textos “orientalistas”. Recordemos que uno de los rasgos necesarios para que se pueda hablar de discurso es precisamente el carácter sistemático de dichas estructuras o, en otras palabras, su *regularidad*. Muchos de los textos recogidos por Said carecen de un análisis basado en la *sistematización* de ciertas formas de aprehender el Otro identificables también en otros textos. Por ejemplo, el discurso acerca del “retraso irremediable” de Oriente podría estar formado por *estructuras*, por grupos de *enunciados*, contruidos en torno a distintas ideas, como la que sostiene que las glorias de Oriente sólo pueden encontrarse en el pasado o la que vincula el Islam a un fundamentalismo arcaico diametralmente opuesto a cualquier forma de progreso.

Así pues, también nuestro estudio deberá tener en cuenta estas cuestiones para no caer en el mismo error o incluso sesgo ideológico de que ha sido a menudo acusado Said. En efecto, Said aborda el orientalismo como un discurso esencialmente ideológico o de poder cuya principal característica reside en haber servido a la cultura europea para manipular e incluso dirigir Oriente desde su posición de autoridad. Nosotros creemos que el entramado discursivo del orientalismo es mucho más complejo y que no sólo

participan en él posicionamientos de tipo ideológico, sino también “formas de entender” la alteridad ligadas, las más de las veces, a la construcción de la propia identidad.

En cuanto a la relación entre discurso y poder, Said se detiene en el “corporativismo profesional e ideológico del orientalismo”, así como en las instituciones que lo generan, apoyan o vehiculan. Para Said, un campo como el orientalismo tiene una identidad acumulada y corporativa particularmente fuerte dadas sus asociaciones con la ciencia tradicional (los clásicos, la Biblia, la filología), con las instituciones públicas (gobiernos, compañías comerciales, sociedades geográficas, universidades) y con obras determinadas por su género (libros de viajes, libros de exploraciones, de fantasía o descripciones exóticas) (Said 2004 [1978]: 273). Sin embargo, la delimitación de las fronteras entre lo “institucional” y lo “individual” no siempre es tarea fácil. ¿Se puede hablar realmente de “corporativismo ideológico” en el orientalismo? Es cierto que las instituciones de apoyo de las que hablaba Foucault existieron, pero ¿sólo dieron apoyo a un discurso? ¿No hay cabida en ellas para ninguna forma de contradiscurso o de discurso alternativo, original?

5.2. La interpretación del Otro en el discurso Orientalista

Dicho esto, es importante subrayar que los procesos de representación de la alteridad se prestan mucho a la creación de discursos. Estos discursos pueden ser especialmente eficaces y duraderos cuando afectan a culturas distantes y/o desconocida, o a culturas en conflicto. Un ejemplo del primer caso podrían ser los discurso muy extendidos en ciertos países en vías de desarrollo sobre temas tan diversos como la “sociedad del bienestar” europea o la libertad sexual en los países occidentales. Un ejemplo del segundo caso, es decir, del discurso del Otro entre culturas en conflicto podría ser el construido por la cúpula de Bush en torno a los países situados en el llamado “eje del Mal”, o el discurso salafista que defiende la reconquista de al-Andalus y su usurpación de los “infieles”.

En cuanto al discurso arabista en torno a al-Andalus, coincidimos con Martínez Montávez cuando dice que “sobre al-Andalus existe bastante más conocimiento acumulativo que reflexivo y contrastado” (Martínez Montávez 1994: 155). De hecho, uno de los principales intereses que presenta un análisis de los discursos arabistas sobre al-Andalus es la implicación en él de los postulados foucaultianos de verdad, poder y conocimiento. Desde este punto de vista, van Dijk afirma:

The crucial, empirical and discursive, test to distinguish knowledge from other beliefs is that knowledge shared by a group tends to be presupposed by its members, and not asserted, in text and talk (...) The same is often true for scientific knowledge, based on the specific criteria of scholarly verification and method, which may be beliefs (still) unknown outside the scientific community. Obviously, the power and prestige of each group will also carry over to the power and legitimacy of their beliefs and what beliefs count as knowledge in society at large (van Dijk: 2001: 15).

6. Recapitulación

En este capítulo se ha analizado la noción de discurso desde diferentes perspectivas y enfoques teóricos, ocupando los postulados desarrollados por Michel Foucault un lugar central dentro de dicho análisis. En efecto, la noción foucaultiana de discurso resulta clave para nuestro estudio por tres motivos principales: en primer lugar, por su naturaleza fundamentalmente textual, que la distingue de otras formas de pensamiento colectivo como el mito o la ideología; en segundo lugar, por permitirnos trascender el nivel estrictamente ideológico y alcanzar otras dimensiones discursivas no necesariamente “negativas”; y en tercer lugar, por su doble potencialidad, a la vez transmisora y creadora de unas determinadas formas de conocimiento, de unas determinadas “verdades”. Esta doble potencialidad es en esencia la que distingue la noción de “discurso” de la de “narrativa”, esta última más interesada por la función y los efectos del lenguaje que por su estructura, por su composición interna. En cambio lo que interesa a Foucault, y por extensión a esta Tesis, es ante todo detectar y definir las

estructuras discursivas que constituyen y producen un determinado discurso, eso es, su *genealogía*.

SEGUNDA PARTE

**ARABISMO ESPAÑOL Y TRADUCCIÓN:
AL-ANDALUS ANTE EL ESPEJO**

INTRODUCCIÓN

La traducción está presente en el arabismo español desde sus inicios. Incluso si volvemos la mirada a ese incipiente arabismo medieval, veremos que todos los conocimientos pasaban por la traducción, desde la fundación de la Escuela de Traductores de Toledo en el siglo XI hasta la corte del rey Alfonso X. En efecto, la traducción del árabe en España ha corrido casi exclusivamente a cargo de los arabistas españoles, quienes con frecuencia han compaginado la actividad de traducción con la docencia e investigación. Es más, para muchos arabistas, la edición y traducción de textos ha llegado a constituir una parte fundamental de su trabajo académico.

Pero ¿qué es lo que han traducido los arabistas españoles? Esencialmente, todo aquello que tuviera relación con su principal objeto de estudio, es decir, al-Andalus. En este sentido, se puede decir sin margen de error que la imagen de al-Andalus que ha llegado hasta nosotros es fundamentalmente la que han ido forjando estos arabistas a través de sus traducciones de textos de historia, filosofía, ciencias, literatura, etc. Ellos han sido los principales portavoces de una cultura desaparecida que sólo podía hablar a través de los textos que había dejado, o para ser exactos, de aquellos que sobrevivieron a las distintas quemaduras y censuras. Las primeras traducciones de obras árabes al latín y al romance se conservan, en su mayor parte, en la biblioteca del Escorial, juntamente con las obras árabes originales que sobrevivieron al cardenal Cisneros y a la Inquisición.

En cuanto al número de traducciones del árabe realizadas en época moderna, Teresa Garulo recoge, en su indispensable *Bibliografía provisional de obras árabes traducidas al español (1800-1987)*, más de quinientas referencias bibliográficas entre libros, antologías, tratados, publicaciones en revistas, etc. de textos árabes traducidos al castellano. El hecho de que la *Bibliografía* de Garulo termine en 1987 (su estudio se publicó un año después) no constituye en principio una limitación insoslayable, en el sentido que a partir de esa fecha ya contamos con una gran variedad de catálogos en los que quedan recogidas la gran mayoría de traducciones del árabe en España.

A parte del catálogo del ISBN español, y para el estudio específico de las traducciones de literatura árabe al español, resultan fundamentales las aportaciones de Carmen Gómez Camarero *Contribución del arabismo español a la literatura árabe contemporánea: catálogo bibliográfico (1930-1992)* y de María Jesús Rubiera Mata *Bibliografía de la literatura hispano-árabe* (1988). Mientras que la primera recoge buena parte de las traducciones de literatura contemporánea realizadas por arabistas, la segunda se basa más específicamente en obras de la literatura andalusí, entre las que se cuentan obviamente muchas traducciones, aunque las obras recogidas no se limitan al arabismo español, sino que abarcan también trabajos de orientalistas europeos.

Tal vez de menos alcance para nuestro trabajo por su dimensión más europea y contemporánea sea la excelente *Contribución para una bibliografía de la literatura árabe del siglo XX* publicada bajo la dirección de Pedro Martínez Montávez en 1966, aunque de ella se han podido extraer datos muy significativos para la última parte de este capítulo. Finalmente, la completa *Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (levante de al-Andalus)* de Mikel de Epalza y Francisco Franco Sánchez, constituye un trabajo fundamental para toda aquella documentación relativa a los textos andalusíes del levante español, por lo que también ha sido tenido en cuenta para esta Tesis.

Dicho esto, nos planteamos las siguientes preguntas acerca de la relación entre arabismo español y traducción: ¿Qué papel ha desempeñado la traducción a lo largo de la historia del arabismo español? ¿Qué se ha traducido del árabe hasta el momento en España, quién lo ha hecho, por qué y cómo? ¿Tiene el arabismo español sus propios métodos de traducción? ¿Cuáles son? ¿Qué papel juegan aquí otros factores como la selección del texto a traducir, el apoyo institucional, el aparato crítico que rodea la traducción?

La segunda parte de nuestra Tesis se divide en dos capítulos. En el primero, se ofrece un repaso a la evolución histórica del arabismo español a través de un hilo conductor: el de la traducción. Gracias a este repaso se ha podido identificar no sólo en qué épocas y para qué arabistas la traducción desempeñó un papel más importante, sino también cuáles han sido los géneros textuales más traducidos a lo largo de la larga historia de los

estudios árabes en España. En el segundo capítulo, se ofrece un análisis de los *paratextos* de un corpus de traducciones de obras históricas sobre al-Andalus realizadas por distintas generaciones de arabistas. Este análisis tiene como objetivo identificar y analizar las principales estructuras discursivas en torno a las nociones de identidad y alteridad.

V. El papel de la traducción en el desarrollo del arabismo español

1. La traducción en los orígenes del arabismo español

Situar los orígenes de una disciplina tan escurridiza como el arabismo español es tarea delicada. ¿Cuándo aparece por primera vez el interés científico o erudito por la cultura árabe en España? ¿Quiénes fueron los primeros “arabistas”? ¿Cuándo se puede hablar por primera vez de “arabismo”? ¿De qué modo evolucionó esta disciplina?

Monroe propone dos grandes etapas en la historia del arabismo español: una, del 1492 al siglo XVIII, que estudiaría “el presente”; otra, que abarcaría los siglos XIX y XX, que estudiaría “el pasado”. Entre las dos, no existiría ruptura, sino continuidad. En relación con la primera de estas dos etapas, Monroe sostiene que “in a broad sense, it can be asserted that Arabic studies have been cultivated in Spain ever since the Middle Ages beginning with the translators of Toledo, Ramón Martí (thirteenth century) and others” (Monroe 1970: 3).

Lo que sí parece evidente, a juzgar por las palabras de Monroe, es que la traducción no sólo está presente a lo largo de la historia del arabismo español, sino que constituye un elemento casi indisociable de esta disciplina. Ciertamente la traducción ha desempeñado, desde sus inicios más remotos, un rol primordial dentro de los estudios árabes en España, hasta el punto de que nos atrevemos a decir que el arabismo español es ante todo y esencialmente una disciplina de naturaleza traductológica, y que los arabistas han sido traductores antes que muchas otras cosas. Como advierte Pérez Cañada, “desde sus orígenes, la actividad del arabista ha estado ligada a la traducción, pues de lo contrario – al margen de otros motivos- su papel quedaba desvinculado del entorno y desprovisto de una de sus principales herramientas” (Pérez Cañada 2005: 56).

El vínculo que une al arabismo con la traducción en España es, así pues, tan antiguo como el propio interés por los estudios árabes. De hecho, la interpretación de textos, su edición, comentario y traducción, han sido las tareas a las que se han entregado los arabistas españoles con más asiduidad desde la Edad Media hasta nuestros días. Mediadores entre dos lenguas, entre dos culturas y dos tiempos, los arabistas españoles han ejercido de puente entre dos orillas de un mismo río: el de la historia de España. Un

puede, asimismo, si no unívoco, al menos sí dotado de una cierta integridad y coherencia internas. Un puente, a la vez, empático con los distintos tiempos que le ha tocado vivir, cambiante según las estaciones y, como todo monumento ancestral, admirado más por lo que fue que por lo que será.

1.1. El *scriptorium* del monasterio de Santa María de Ripoll

En una lúcida reflexión sobre desarrollo histórico del arabismo español, Chalmeta va mucho más lejos que Monroe a la hora de remontar los orígenes de los estudios árabes en España, que él sitúa en el mismo momento de la ocupación de la península ibérica por las tropas musulmanas, cuando una parte de la población (los “sometidos”) empezó a estudiar la lengua y la cultura árabes en sus distintas manifestaciones. Las emigraciones de mozárabes, es decir, de aquellos quienes tras la ocupación musulmana siguieron conservando su lengua, sus usos y su religión (a pesar de su ineluctable “arabización”), permitieron según Chalmeta que el conocimiento del árabe y de todo lo que esta lengua vehiculaba llevara al resurgimiento de varios centros culturales, como el de Ripoll o el de Toledo (Chalmeta 1972: 3).

Del *scriptorium* del monasterio de Santa María de Ripoll, y anticipándose en más de un siglo al resto de la península, surgirían en el siglo X un conjunto de traducciones al latín de tratados de matemáticas y astronomía árabes que más tarde se difundirían por toda Europa. Tal es el caso de obras como la *Geometrias Sphaera* o *Mensura Astrolabii*. Según explica Mercè Piqueras, en este *scriptorium* no sólo se escribían libros, se copiaban, se “iluminaban” o se encuadernaban, sino que también y principalmente se traducían²³. Convertido en crisol cultural de la Marca Hispánica, espacio fronterizo entre el mundo árabe y el mundo cristiano, el monasterio de Ripoll recibió a un gran número de maestros y discípulos de distintos orígenes y procedencias. Entre ellos destaca la figura de Gerbert d’Orlhac, que posteriormente sería elegido papa con el nombre de Silvestre II y que en Ripoll estudió, entre otras materias, astronomía y matemáticas árabes, cuyos conocimientos introdujo después en el norte de Europa.

²³ En el acta de fundación del monasterio, aparece la siguiente referencia a la traducción: “tradimus [...] libros secundum possibilitatem nostram” (cit. en Piqueras 2004: 90).

Según las fuentes, fueron monjes mozárabes los que tradujeron al latín las principales obras científicas árabes y quienes aprendieron a confeccionar y a usar instrumentos originales de la astronomía oriental, el más célebre de los cuales fue el astrolabio (Piqueras 2004: 90).

1.2. La Escuela de Traductores de Toledo

Pero si hubo un lugar que brilló por su aportación a las ciencias medievales a través de la traducción del legado árabe-hebreo éste fue, sin lugar a dudas, Toledo. De Toledo, Chalmeta refiere lo siguiente:

En Toledo, y como consecuencia de la reconquista de 1085, que incorpora a los dominios cristianos la gran masa de mozárabes allí afincados (...) y del reforzamiento de la corriente cultural árabe que supone la llegada de numerosos judíos que abandonan al-Andalus ante la rigidez Almohade, surge un grupo que se ha dado en llamar Escuela de Traductores de Toledo. Es entonces cuando se puede empezar a hablar, en la España cristiana, de centro difusor, de auténtica influencia y prestigio científico-literario, cuando vienen a la Península gentes de fuera para buscar la ciencia (Chalmeta 1972: 9).

Será en el Toledo de Alfonso VII y bajo la dirección del arzobispo don Raimundo (1130-50) donde musulmanes, judíos y cristianos traducirán obras de filosofía, tratados de medicina, astronomía y astrología, cuentos y apólogos. El célebre arzobispo convirtió la antigua *madrasa* de Toledo, es decir, el centro de difusión por excelencia de la cultura árabo-islámica, en la famosa escuela de traductores, constituida por un grupo de sabios de las tres religiones que, trabajando en equipos mixtos, vertían al latín y posteriormente al castellano libros árabes de matemáticas, filosofía, medicina, astronomía, aritmética, geografía, cartografía, botánica, literatura, etc. También allí se llevaron a cabo traducciones de todos los estudios y comentarios realizados por Algazel, Avicena y Averroes, permitiendo que los filósofos griegos, y muy especialmente Aristóteles, fueran conocidos en España y en toda Europa.

La Escuela de Traductores de Toledo no fue, pues, una “escuela” en el sentido literal de la palabra, es decir, un centro educativo con profesores y estudiantes, sino más bien un espacio de intercambio entre conocedores de distintas lenguas y tradiciones, cuyo objetivo común era traducir la sabiduría de Oriente –en especial, la de los antiguos griegos y árabes- principalmente del árabe y del hebreo al latín, y más tarde al castellano. Este espacio de intercambio vino muy probablemente propiciado por el hecho de ser Toledo la primera gran ciudad conquistada por los cristianos (año 1085), hecho que puso inevitablemente en contacto a las comunidades de doctos hebreos y árabes que habitaban en ella con los intelectuales cristianos llegados de todas partes de Europa. De este modo, la Escuela de Traductores de Toledo se convirtió en el equivalente europeo de la famosa *Bait al-Hikma* (بيت الحكمة) literalmente, “casa de la sabiduría”), centro de intercambio científico y traductológico que floreció en la Bagdad del siglo IX, y en el cual se tradujeron innumerables obras procedentes de lenguas como el persa, el pahlevi (o persa antiguo), el siríaco y más raramente el griego (Mensia 1997: 53).

Se suelen distinguir dos etapas dentro de la historia de la Escuela de Traductores de Toledo, separadas por un período de transición de casi un siglo. La primera, conocida como la Época Raimundiana (1130-1187) vino marcada por la traducción de obras de filosofía y religión del árabe al latín. Gracias a estas traducciones, Aristóteles entró en las universidades europeas, así como los comentarios a la obra del filósofo griego escritos por filósofos árabes como Avicena y al-Farābī. También se tradujeron el Corán, los Salmos de Antiguo Testamento (del hebreo) y obras de astronomía, astrología y aritmética de autores tan clave como Ptolomeo o al-Juwārizmī, entre otros. La segunda etapa, conocida como la Época Alfonsina (1252-1287) se suele situar en el siglo XIII con la subida al trono de Alfonso X, y se caracteriza principalmente por el hecho que las traducciones ya no se hacían al latín, sino al romance, es decir, al castellano antiguo. En ella se tradujeron tratados de astronomía, física, alquimia y matemática, que acabarían dando lugar, entre otros, al *Libro de las Tablas Alfonsíes*, obra encargada por el propio rey Alfonso que contenía unas tablas astronómicas en las que se indicaban las posiciones exactas de los cuerpos celestes en Toledo desde el 1 de enero de 1252, año de la coronación del monarca, y que debían servir para calcular la posición del sol, la

luna y los planetas de acuerdo con el sistema de Ptolomeo. También se tradujeron obras literarias como los cuentos de *Calila y Dimna* y de *Sendeban*. En cuanto al “período de transición”, comprendido entre las épocas Raimundiana y Alfonsina, es decir, entre 1187 y 1252, la Escuela de Traductores de Toledo decae y permanece casi inactiva, aunque como muy bien advierte Sangrador Gil (1997: 68) este período de decadencia no es más que una transición hacia el uso del romance como lengua científica, una voluntad vulgarizadora que será recogida y explotada por el rey Alfonso X.

Parece ser que el método de traducción empleado inicialmente era el de la “traducción a vista”, es decir, el conocedor del hebreo o el árabe traducía oralmente la obra original al romance ante el conocedor del latín, quien se encargaba de poner por escrito en esta lengua lo que iba escuchando. En época alfonsina, este método cambió y los textos fueron traducidos por un único traductor conocedor de ambas lenguas. En su trabajo acerca de la Escuela de Traductores de Toledo, Sangrador Gil (1997) ofrece un estudio en profundidad de la evolución que experimentaron estos distintos métodos, así como de los datos que han sobrevivido sobre los principales traductores de la Escuela.

El fenómeno traductológico acaecido en Toledo, a pesar de su indiscutible importancia, ha sido muchas veces entendido como una prueba de la necesidad que tenía España de frenar la expansión del Islam en la Península Ibérica. Monroe apunta en este sentido:

Faced with a foe superior in culture, the Spaniards of medieval times were quick to find means to combat an alien and invading civilization by studying its nature and then writing a polemical literature destined at first to halt the Islamic expansion and later to convert the Moriscos of Granada to Christianity. This early Arabism was the product of a living necessity and because of its proselytizing and political nature it was supported to a large extent by Church and State (Monroe 1070: 3).

1.3. Alfonso X y los estudios árabes: la continuación de la labor traductora

A principios del siglo XIII empiezan a surgir las primeras universidades en España, fundadas en su mayoría por los reyes a imitación de otros países de Europa. En la mayoría de estas universidades, las cátedras de matemáticas y medicina estaban regentadas por judíos o árabes conversos, o cuanto menos por eruditos que podían leer los textos árabes. En 1254, Alfonso X (1221-1284) decidió crear unas “Escuelas generales de latino y árabe”, a parte de continuar manteniendo a toda una cohorte de traductores de árabe en su corte, algo que ha sido visto por muchos como una continuación de la labor realizada en por la escuela de Toledo.

Para Chalmeta el gran responsable de que el arabismo formara parte del acervo cultural hispano fue de hecho Alfonso X, quien tomó la resolución decisiva de encargar traducciones al romance de obras tan fundamentales de la cultura árabe como el Corán o el *Calila y Dimna* (Chalmeta 1972: 10). Impulsor de la Escuela de Traductores de Toledo, su labor no se limitó a “financiar” los trabajos de traducción, sino que participó activamente en la selección de traductores y obras, e incluso en la revisión de las versiones finales. Se rodeó de sabios musulmanes y judíos, fue mecenas de eruditos y trovadores y a él se debe el florecimiento de la cultura de su época.

1.4. El interés por la traducción del árabe para el Cristianismo

De otra índole es el interés por la traducción que demostraron ciertas órdenes religiosas, especialmente dominicos y franciscanos. Los primeros tenían en sus conventos enseñanzas de hebreo y árabe desde mediados del siglo XIII. Según explica Manzanares de Cirre, “con el afán de incrementar la fuerza de sus predicaciones, se acuerda por el cabildo de la Orden, celebrado en Toledo en 1250 y en virtud de un decreto de santa obediencia, que se envíe a Mallorca a fray Bernardo de Salvatella como maestro de árabe, acompañado de ocho religiosos para que aprendan y lo estudien con él. Entre

ellos van fray Arnaldo de la Guardia, fray Pedro Cadireta y fray Raimundo Martí” (Manzanares de Cirre 1972: 28).

Del último de los tres religiosos mencionados, Raimundo Martí, dice Manzanares de Cirre que se podría considerar como “el verdadero y gigantesco creador del orientalismo español, e incluso europeo” (Manzanares de Cirre 1972: 28). Martí no sólo se consagró apasionadamente a dicho estudios, sino que viajó a distintos rincones del mundo árabe y elaboró su *Vocabulsta in arabico*, en el que hace gala de sus vastos conocimientos en lenguas orientales y que constituirá una herramienta fundamental para los traductores de su tiempo.

Entre los franciscanos destaca otro Raimundo, el gran Lull, quien se esfuerza en demostrar la importancia de la enseñanza del árabe como arma para la defensa de la fe cristiana. En toda su vida, no dejó de insistir en la necesidad de crear una escuela de Estudios Orientales, proyecto que sólo vio la luz de forma tenue con la creación de una escuela en el monasterio de Miramar en Mallorca para instruir en la lengua árabe a los predicadores. Trece frailes debían vivir allí y dedicarse exclusivamente al estudio del árabe, pagados por el rey Jaime II (Manzanares de Cirre 1972: 29).

A partir del siglo XV, este interés por las letras y cultura árabes se va viendo menguado, debido principalmente al expurgo y quema de miles de libros del legado andalusí por orden del cardenal Cisneros, así como a la autoridad implacable del tribunal del Santo Oficio. Según explica Manzanares de Cirre, “la fuerza política de los árabes decayó definitivamente, el mundo cristiano se afirmó y el florecimiento intelectual de Europa hizo que España volviera su interés hacia el renacimiento de las letras que se operaba en Occidente bajo la dirección de la Iglesia católica; se olvidaron los libros y manuscritos en que estaba encerrada toda la cultura árabe y éstos quedaron por muchos años abandonados en bibliotecas y archivos” (Manzanares de Cirre 1972: 23).

Para Monroe, la naturaleza política y proselitista de este temprano arabismo fue la responsable de que desde un principio contara con el apoyo de la Iglesia y del Estado (Monroe 1970: 3). Manzanares de Cierre, por su lado, afirma:

El triunfo del Renacimiento y los principios de la Edad Moderna, que coinciden en España por un lado con la conquista de Granada –con lo que se pierde el contacto directo con el Islam- y por otro con el descubrimiento de América, que arrastra el afán evangelizador a otros horizontes, no hace sino incrementar la decadencia de la afición a lo árabe (Manzanares de Cirre 1972: 31).

El poder despótico, el afán por la unidad religiosa y la pureza del dogma de la Iglesia católica agravó una situación ya de por sí delicada, especialmente cuando decretó que los libros árabes estaban llenos de herejías que era preciso destruir. Tal fue el caso del cardenal Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá y responsable de la quema de miles de volúmenes escritos en árabe. Como señala Manzanares de Cirre:

El espíritu patriótico y la tendencia europeizadora desarrolló un profundo desdén por los árabes, una actitud negativa ante cualquier influjo que en la cultura y en el pueblo hubieran podido ejercer y en su conjunto se les consideró como “una nación de guerreros hostiles a la ciencia y a la literatura”, según frase de P. Mariana (Manzanares de Cirre 1972: 24).

Todo ello llevó a la desaparición casi completa de los estudios árabes en España, desaparición que se prolongó durante casi tres siglos y que no volvería a resurgir hasta el siglo XVIII.

2. La traducción del árabe a partir del siglo XVIII

No será hasta entrado el siglo XVIII, concretamente hasta la subida al trono de Carlos III de Borbón, que se podrá volver a hablar de arabismo. El nuevo arabismo tendrá dos particularidades en relación con el anterior. La primera es que el arabismo del siglo XVIII pasará a ser campo casi exclusivo de los profesionales o de los docentes, es decir, que mientras que el arabismo medieval fue eminentemente “utilitario”, el arabismo moderno se dedicó a la investigación histórica y de polémica (Chalmeta 1972: 13). La

segunda es la naturaleza “foránea” -principalmente francesa- del recién restaurado arabismo español, de la que ya hablamos en el segundo capítulo de nuestra Tesis.

Uno de los primeros orientalistas, en el sentido europeo del término, fue de hecho Don Faustino de Borbón, sobrino ilegítimo de Carlos III. Gayangos cuenta de él en su *History of the Mohammedan Dynasties in Spain* que parece haber pasado gran parte de su vida en la biblioteca del Escorial con la intención de elucidar la historia de su país natal durante la ocupación de los musulmanes (Gayangos 1840: ix-x). Sin embargo, poco o casi nada nos ha llegado de su obra, salvo a través de referencias indirectas.

A éste siguió el maronita de origen sirio Miguel Casiri (siglo XVIII), invitado por Fernando VI para catalogar los manuscritos árabes del Escorial. El resultado de diez años de trabajo de este orientalista “oriental” fue la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, que apareció en dos volúmenes entre 1760 y 1770 en Madrid. El trabajo de Casiri no se limitaba a una lista de autores y títulos, sino que también contenía numerosos fragmentos de autores árabe-hispanos escritos originalmente en árabe con sus respectivas traducciones al latín. Esta obra, asociada al nombre de Casiri, dio a conocer por primera vez los estudios de la España musulmana en Europa.

Otros orientalistas de este siglo siguieron a Don Faustino y a Casiri, como Ignacio de Asso del Río, el franciscano José Antonio Banqueri, José de la Torre o Juan Andrés, todos ellos considerados seguidores de Casiri y editores y traductores al latín principalmente de distintos manuscritos del Escorial.

El hecho de que España estuviera protegida por el régimen borbónico hizo que el arabismo español se hallara rápidamente aliado a las fuerzas progresistas que pretendían una renovación de la vida española. Los intelectuales españoles de la Ilustración estaban más o menos familiarizados con el problema de cómo adoptar la cultura europea sin por ello abandonar su propio legado cultural, lo cual hizo que encontraran en los estudios árabes andalusíes una disciplina favorable a sus aspiraciones, pues por un lado los devolvía a su propia historia medieval, y por otro, porque dicho interés les unía a un interés europeo común: el estudio de Oriente.

Para Monroe los arabistas de esta época pueden dividirse en tres grandes grupos: a) los movidos por un deseo misionario como los franciscanos; b) los movidos por un deseo de imitar los métodos europeos, como Don Faustino de Borbón, y c) los que trataron de adaptar los estándares europeos a la realidad española, al mismo tiempo que intentaban elevar la cultura española al nivel europeo, como Casiri y su escuela (Monroe 1970: 44). Desde nuestra perspectiva, la característica que unía a estos tres grupos fue, una vez más, la traducción de textos árabes. Mientras que los misionarios emprendieron la traducción de los textos sagrados al y del árabe, los *afrancesados* y orientalistas llegados de oriente tradujeron textos andalusíes, como se verá a continuación.

2.1. El impulso romántico: traducir lo exótico

El impulso definitivo a los estudios árabes en España no llegará, sin embargo, hasta principios del siglo XIX. El Romanticismo europeo arrastra a los hombres de letras hacia la Antigüedad y la Edad Media, pero también hacia lo oriental y exótico. Los estudios filológicos más rigurosos conviven entonces con excesos de imaginación, fantasías extravagantes que exploraban lo desconocido, lo incierto, lo alejado. En España, aunque con un ligero retraso, la influencia romántica abre de nuevo las puertas al estudio de lo árabe, que esta vez aparecerá recubierto de un tinte exotizante fruto del movimiento romántico. Como argumenta Manzanares de Cirre, “la deuda que España tiene con estos primeros arabistas es enorme, porque para empezar la obra apenas se contaba con nada” (Manzanares de Cirre 1972: 39).

La traducción se consolida en este período como herramienta indispensable para entender al Otro, para representarlo e interpretarlo. A la estela de Europa y de sus traducciones románticas de *Las mil y una noches*²⁴, el orientalismo español encarnado

²⁴ Sobre el carácter romántico de las traducciones de *Las mil y una noches*, se considera que la realizada por Galland al francés (1704-17) es demasiado temprana para considerarse “romántica”, aunque es innegable que contribuyó decisivamente a la posterior imagen romántica de lo exótico y oriental. De hecho, esta traducción ha de inscribirse más bien en el interés ilustrado (siglos XVII-XVIII) por lo ajeno que iba a considerar el Islam y Próximo Oriente como un campo *exótico* de estudio. De hecho, el desarrollo del mismo concepto y término “exótico” tiene lugar en esta época. Aquí cabe inscribir la

por el incipiente arabismo de corte liberal, se lanzará a la traducción del legado andalusí, alquibla de los estudios árabes en España. Como señala Rubiera Mata, “la historia de la traducción del árabe al castellano desde el siglo XIX es la historia del arabismo español” (Rubiera Mata 2004: 31).

Asimismo, la labor que los arabistas debían emprender a principios del siglo XIX, como advierte Manzanares de Cirre, era ciertamente ingente: había que escribir las gramáticas, elaborar diccionarios, editar y traducir manuscritos, descifrar inscripciones, describir y clasificar monedas, comprender la religión, la sociedad y las costumbres, etc. En cuanto al contexto histórico, la entrada de las tropas napoleónicas en España a principios del siglo XIX y la subsiguiente guerra de la independencia, dividió a la sociedad española enfrentando a *afrancesados* y *patriotas*. El daño que la guerra ocasionó a la industria y agricultura españolas, así como la pérdida de las colonias de América, situaron a España en una situación de debilidad extrema tanto ante sus vecinos europeos, como ante sí misma.

Teniendo en mente todos estos factores, hemos decidido dividir la historia del arabismo español moderno en dos etapas: la primera, que abarca gran parte del siglo XIX, está representada por un arabismo incipiente, de corte romántico y de marcado carácter *afrancesado*; la segunda, nacida en pleno cambio de siglo, se articulará en torno a la recién creada escuela de arabistas españoles. Ambas etapas vienen caracterizadas por una reafirmación del papel de la traducción en el desarrollo del arabismo español, con la traducción de textos tan fundamentales como *La descripción de España*, la *Historia de la dominación de los árabes en España*, *The History of Mohammedan Dynasties in Spain*, *El cancionero de Ibn Quzmán* o *El collar de la paloma*, y de figuras tan destacadas como Juan Antonio Conde, Pascual de Gayangos, Francisco Javier Simonet,

aproximación de Galland, pero también del arabista inglés Edward Pococke (s. XVII), traductor al inglés de *Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Tufayl, o George Sale, traductor del Corán al inglés (1734), entre otra mucha atracción erudita por el Islam y Oriente, como refleja la obra de Voltaire o, incluso antes, y como precedente inmediato de la traducción de Galland, las obras teatrales de tema exótico, que abundaban en escenarios situados en el Imperio Turco o en la España medieval, como *The Conquest of Granada*, de John Dryden (1672). Ver Richard (1990), “The Mysteries of Islam”, en Rousseau, G.S. y Porter, R. (eds.), *Exoticism in the Enlightenment*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press, pp. 23-45.

Emilio Lafuente Alcántara, Francisco Codera, Julián Ribera, Miguel Asín Palacios o Emilio García Gómez.

2.2. El arabismo español del siglo XIX

Sobre el arabismo español del siglo XIX, Monroe señalaba la compleja coyuntura histórica en la que se encontraba, caracterizada por un doble contexto histórico e ideológico: por un lado, el de una creciente intensificación de los sentimientos nacionalistas en Europa, y por otro, el sentimiento íntimo de inseguridad de los intelectuales españoles en su relación con Europa, de la que se veían cada vez más alejados (Monroe 1970: 126).

La conjunción de ambos contextos no debió en efecto favorecer el desarrollo del arabismo español de ese momento. Los estudios árabes en España se vieron pronto inmersos en el problema “global” de la decadencia española, así como fuertemente influidos por una visión de la historia, común entre los eruditos de su tiempo, según la cual existía una esencia “hispanica” eterna e inalterable que habría sobrevivido a las diferentes influencias externas, principalmente a la influencia árabe. Esto llevó al arabismo español a una visión nacionalista de la invasión árabe de la península que tendió a manifestarse bajo dos apariencias: una, la de una España considerada como esencialmente latina o visigótica, como en el caso de Simonet, y otra la de una España “orientalizada” y superficialmente romanizada, como en el caso de Fernández González. Entre ambos extremos, existía una gran variedad de posiciones (Monroe 1970: 126).

En cuanto a los miembros de este nuevo arabismo español, creador de toda una escuela que se prolongaría hasta muy avanzado el siglo XX, hemos observado que comparten una serie de características comunes. En primer lugar, todos ellos dan preferencia al estudio de la España musulmana en detrimento del estudio de Oriente. En segundo lugar, la gran mayoría de ellos son miembros de la Academia de Historia o en la Real Academia Española de la Lengua. En tercer lugar, entre todos ellos se establece, exceptuando tal vez el caso de Conde, un vínculo maestro-discípulo con otros arabistas.

Finalmente, una parte de su labor como arabistas consiste en la edición y traducción de textos.

2.2.1. José Antonio Conde: primer traductor de las fuentes árabes

El primer nombre que debe citarse al hablar del arabismo español del siglo XIX es el de José Antonio Conde (1766-1820). Precursor en el estudio de la historia de al-Andalus, Conde fue el primero en basarse en fuentes árabes para realizar sus investigaciones, rompiendo la tradición historiográfica existente hasta entonces, que basaba sus estudios exclusivamente en crónicas castellanas escritas por cristianos, a pesar de que éstas eran a menudo incompletas o históricamente parciales.

Aunque muy censurado por su falta de rigor científico, sobre todo por parte del reconocido arabista holandés Reinhart Dozy, Conde fue también adulado por sus seguidores, quienes lo consideraban el predecesor de toda una generación de estudiosos consagrados al estudio del pasado andalusí. Como señala Manzanares de Cirre, “Conde vio claramente lo que había que hacer, aunque pudo equivocarse en el procedimiento a seguir” (Manzanares de Cirre 1972: 49). Este procedimiento al que se refiere Manzanares de Cirre atañe a la aspiración de Conde a producir una obra de síntesis que abarcara toda la historia de al-Andalus, cuando no había suficientes recursos materiales ni humanos para hacerlo. Esto lo llevó a sacar conclusiones precipitadas, a cometer todo tipo de errores y a malinterpretar datos contenidos en sus fuentes. Pese a todo, el trabajo que realizó Conde fue titánico. Estudió la historia de España en época andalusí, se interesó por la numismática árabe, descifró inscripciones en piezas arqueológicas, sacó a la luz y catalogó infinidad de manuscritos de gran valor y descubrió la literatura aljamiada, aunque la gloria de dicho descubrimiento terminó recayendo sobre otro arabista histórico, Pascual de Gayangos, por no haber publicado Conde los resultados de ninguna de sus investigaciones (Manzanares de Cirre 1972: 49).

Conde inició su carrera académica después de obtener la cátedra en lengua hebrea de la Universidad de Alcalá. A esta cátedra siguieron la de lengua griega y la de lengua árabe,

respectivamente. De todas estas lenguas y aún de otras, dejó Conde traducciones. Según los datos recogidos por Domínguez Prats (2006), Conde tradujo siete obras del griego (dos de ellas en la Real Academia de Historia), siete más del árabe (cinco de ellas, publicadas en la Real Academia de Historia), dos del latín (una de las cuales, era la traducción latina de un texto hebreo), y finalmente una del persa (Domínguez Prats 2006: 894-895).

Fue amigo del poeta y dramaturgo Leandro Fernández de Moratín, quien le admiraba por sus conocimientos *exóticos* y al que en sus cartas llamaba “sabio Moro, Mustafá, Gayloli, Musulmán o Marlín” (Manzanares de Cirre 1972: 51). También fue amigo del gran orientalista francés Silvestre de Sacy, con quien mantuvo una nutrida correspondencia. Gracias a estas cartas, es posible reconstruir muchos detalles no sólo de la vida de Conde, sino de sus relaciones con el orientalismo europeo de principios del siglo XIX:

El 27 de mayo de 1811 escribió a Sacy lo siguiente: “las inquietudes de este país [se refiere a la guerra de la Independencia y a la caída de Godoy] me han separado más de lo que yo quisiera de las apacibles musas de la Arabia. Sin embargo, no he perdido todavía la afición que siempre les tuve y los instantes que puedo me entrego agradablemente con ellas...”. Dice que su historia de la dominación árabe, aunque acabada en lo principal, está detenida por su intención de agregar más detalles sobre el reino de Granada, “pero no abundan los documentos arábigos, porque el célebre cardenal Cisneros y la malhadada Inquisición nos privaron de infinitas memorias históricas. Todo libro arábigo se quemaba entonces, como si todos fueran alcoranes” (Manzanares de Cirre 1972: 52).

Las ideas de Conde tuvieron asimismo un fuerte impacto en el pensamiento liberal. Miembro numerario de las dos academias –la de la Lengua y la de la Historia-, así como anticuario y bibliotecario de la segunda, Conde ejerció por encima de todo de traductor –en el sentido más amplio del término- de la historia árabe en España. Esta labor de traducción acompañó a Conde a lo largo de toda su vida, si bien ésta se concretó en sus dos obras más relevantes: por un lado, en su *Descripción de España de Xerif Aledrís*,

libro de geografía escrito en 1154 por ‘Abd-Allāh al-Idrīsī (عبد الله الإدريسي, 1100-1160), y por otro, en su *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*.

La primera de estas dos obras, cuyo título original era *Recreo de quien desea recorrer el mundo* o *Libro de Roger*, es en realidad una descripción de la geografía del norte de África y de la península Ibérica que el rey siciliano Roger II encargó a al-Idrīsī. La traducción de Conde de esta obra recibió muchas críticas, y mucho después de la muerte de éste, en 1866, fue traducida al francés por Dozy y de Goeje bajo el título *Edrisí. Description de L’Afrique et de L’Espagne*.

La segunda obra, y sin lugar a dudas la contribución más importante de Conde a los estudios andalusíes, fue su *Historia de la dominación de los árabes en España*, publicada entre los años 1820 y 1821 en Madrid. Esta obra, a pesar de que se presentó como si fuera un libro original y no una traducción, está formada en realidad por un compendio de textos buena parte de los cuales son traducciones de distintas fuentes árabes realizadas por el propio autor. Sin embargo, Conde quería que el lector tuviera la sensación de estar leyendo un libro árabe, por lo que trató siempre de conservar el estilo un tanto retórico de sus fuentes, intercalando incluso poemas, como solían hacer los cronistas árabes. Estos poemas, insertados dentro del cuerpo del texto a la usanza tradicional árabe, son a menudo traducidos siguiendo la métrica española tradicional para los romances o baladas.

Se sabe que esta obra tuvo un gran éxito durante la primera mitad del siglo XIX. Según Manzanares de Cirre, este éxito éste se debió principalmente a su carácter más literario que científico, el hecho de que insistiera repetidamente en la idea de que había puesto gran empeño en conservar el estilo del autor que traducía “de manera que pueda leerse como ellos lo escribieron”, y el tema nuevo y exótico, aún en el campo de los especialistas, cautivó enseguida el interés del público, en el que se iban introduciendo las ideas del Romanticismo (Manzanares de Cirre 1972: 63).

Para Monroe, “the warm sympathy Conde expresses towards the Arab culture of al-Andalus cannot fail to captivate his readers today, as it did his contemporaries” (Monroe 1970: 53). Una prueba de la popularidad e interés que suscitó la *Historia de la dominación de los árabes en España* de Conde fue el hecho de que ésta fuera traducida del español al francés, inglés y al alemán a lo largo del siglo XIX, además de ser imitada y plagiada en numerosas ocasiones. A modo de ejemplo, en el prólogo de la edición inglesa, traducida por Jonathan Foster en 1854, se hace el siguiente elogio de la traducción de Conde:

On the admirable manner in which the learned and conscientious Author completed his work it is not necessary here to dilate. He frequently allows the Arabian writers to speak for themselves, and with so felicitous an effect, that the reader may almost here the voices of the speakers, conducting him to the land of the patriarchs. He has by these means imparted infinite life and vigour to the story, many parts of which are more exciting, in the stern realities of their mournful interest, than the most successful inventions of romance while the manner of their narration is not infrequently invested with great beauty, dignity, and melody of diction (cit. en Monroe 1970: 57).

Sobre las traducciones de Conde y sobre su método traductor, aporta Manzanares de Cirre los siguientes datos:

Conde trabajaba un poco de prisa y sobre todo con poco aparato crítico. Se limitaba en general a poner en español lo que tenía delante de los ojos sin tratar de comprobar la mayoría de las veces si su traducción era correcta. Por otra parte insistía en mantenerse en sus versiones lo más cerca posible del original, lo que añade confusión a su trabajo en vez de la claridad que pretendía (Manzanares de Cirre 1972: 55).

Siguiendo a Monroe, “from this it may easily be discerned that the author was attempting to dress his erudition with a certain literary charm by imparting to it the flavor of an archaic style. It was a book directed not only to the scholar, but also to the general reader” (Monroe 1970: 55). Por su parte, María Soledad Carrasco (1989 cit. en Manzanares de Cirre 1972) demuestra cómo la obra de Conde fue leída con mucho

interés por los románticos europeos, entre ellos Washington Irving. También en el estudio de Domínguez Prats se da cuenta de la repercusión de la obra de Conde no sólo en los arabistas posteriores, sino en la propia historiografía española de su tiempo (Domínguez Prats 2006: 883).

2.2.2. Pascual de Gayangos y la necesidad de traducir al-Andalus

En cualquier caso, si a Conde se le considera el iniciador de los estudios árabes en España, a Pascual de Gayangos (1809-1897) se le ha calificado de fundador de la llamada “escuela de arabistas españoles”. La primera mención a tal escuela, indisociable de la figura de Gayangos, vino de la mano de Gustave Dugat, autor de una de las primeras recensiones sobre el orientalismo europeo. Según Dugat, “en Espagne, les travaux sérieux de M. de Gayangos sur l’histoire des Arabes sont connus avantageusement. Il a formé un certain nombre d’élèves qui s’occupent des études orientales ; il faut citer également les savants Calderón, Alcober, Emilio Lafuente Alcántara, Amador de los Ríos, Fernández González, Xavier Simonet, etc.” (Dugat 1868: xliv).

Gayangos fue discípulo de Silvestre de Sacy durante tres años en París, pues Gayangos creció en Francia. De esta ciudad pasará luego a Londres, al casarse con una inglesa. Al volver a España, continúa sus estudios de árabe y en Málaga conoce a Calderón, otro gran arabista del siglo XIX, con quien trabará amistad. Estudia y cataloga manuscritos árabes de la Biblioteca de Palacio y del Escorial. Entre 1831 y 1836 es contratado por el Ministerio de Estado para traducir la correspondencia oficial con Marruecos y con el mundo árabe en general. Luego viaja a Londres de nuevo y allí trabaja en el British Museum mientras traduce el manuscrito de al-Maqqarī, del que hablaremos con más detalle un poco más adelante. En 1843 vuelve a España, y es nombrado catedrático de árabe de la Universidad de Madrid. En 1881 vuelve a Londres, donde muere. En los últimos años de su vida, se dedica al estudio de la literatura aljamiada y de la España medieval.

Una de sus primeras obras es el libro titulado *Disertación histórica sobre los archivos de España y su antigüedad, con algunas reglas para su coordinación* en el que habla de algunas bibliotecas de España, sobre todo de la del Escorial. En este libro, Gayangos se sorprende del abandono en el que se encuentran los manuscritos árabes de estas bibliotecas y se lamenta de que nadie los haya editado ni traducido.

Escribe también numerosos estudios en revistas, pero sin duda su obra más importante es *History of the Mohammedan Dynasties*, traducción del árabe al inglés de la crónica de Ahmad al-Maqqarī al-Tilimsānī (أحمد المقرئ التلمساني) uno de los pocos autores árabes que tratan todo el período de la dominación musulmana en España.

Esta obra, que Gayangos había empezado a traducir al español, terminó siendo traducida al inglés, después de que el arabista recibiera una propuesta de publicación del presidente de la Oriental Translation Fund, que posteriormente la tramitó a la Royal Asiatic Society. Gayangos aceptó la propuesta, pues temía que en España no se le diera ningún apoyo. Por otra parte, la traducción realizada por Gayangos no era completa, lo que valió numerosas críticas. De hecho, sólo tradujo aquellos pasajes que le interesaban por una razón o por otra. Al igual que sucedía con Conde, Gayangos no traducía solamente para un público especializado, sino también para el gran público español, como ya advirtieron Monroe (1970: 69) y Manzanares de Cirre:

Este procedimiento le fue censurado duramente por algunos arabistas de su tiempo. Es verdad que hizo el libro más ameno, y que las partes que omitió pueden no interesarle al lector común, pero también es verdad que en cierto modo inutilizó el libro para los verdaderos investigadores. Además, otro error que cometió consistió en no indicar exactamente los cambios, omisiones o transposiciones que creyó necesario hacer para que, al menos, el erudito interesado pudiera recurrir al original en caso de necesidad. Indudablemente, estos errores obedecieron a una disposición mental más que a una falta de preparación científica. Tanto él como Conde –este último en más lato grado- no escribieron sus obras *exclusivamente* para eruditos y especialistas. Tenían conciencia de la falta de trabajo de este tipo en la España de su tiempo, y más que nada se propusieron llenar esa laguna. Fue

más bien un error de perspectiva, creyendo que aún faltaban muchos años antes de que se pudieran hacer obras más especializadas (Manzanares de Cirre 1972: 91).

Pese a todo, *The History of Mohammedan Dynasties in Spain* es considerada unánimemente un monumento a la erudición y una obra fundamental en la historiografía andalusí. Más tarde, Gayangos publicó otro libro, titulado *Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra* (1842), comúnmente designado por el nombre del arquitecto, diseñador y decorador Owen Jones (1809-1884), autor de las ciento cuatro cromolitografías de las que consta esta famosa obra en gran formato. Gayangos se encargó de la traducción completa de las inscripciones árabes y de una introducción histórica a modo de noticia de los reyes de Granada presentada de manera muy literaria y dirigida a un público no erudito²⁵. El libro en cuestión se abre con unos versos de *Les Orientales* de Víctor Hugo y luego está adornado de frases exotizantes. En cuanto a la traducción de las inscripciones, Gayangos se basó en las que en 1556 hizo Alonso del Castillo, combinadas con las de un códice de la Biblioteca Real de París.

Pero éste no fue su único contacto con la traducción. También demostró que ciertas crónicas, hasta entonces tenidas por cristianas, eran en realidad traducciones del árabe, como la *Crónica del moro Rasis*. Finalmente, en los últimos años de su vida se dedicó a estudiar la literatura aljamiada, lo que le llevó a traducir algunos textos que incluyó en su traducción española de la *Historia de la literatura española* de George Ticknor. Asimismo, Gayangos se dedicó al análisis de traducciones clásicas, apoyándose en toda una serie de herramientas lingüísticas y textuales para averiguar su origen. El caso más significativo es seguramente su estudio sobre la traducción española del famoso libro de cuentos orientales *Calila y Dimna* (1860). Gayangos demuestra que la traducción castellana fue realizada directamente del árabe, independiente de la traducción latina, que no fue directa del árabe sino traducida del hebreo. Como explica Monroe:

²⁵ Jones, Owen (1842-5), *Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra, from drawings taken on the spot in 1834 and 1837*. Introducción de Pascual de Gayangos. Londres, dos volúmenes. Existe una edición reciente (Londres: Al Saqi Books, 1992) en un único volumen con prólogo de Godfrey Goodwin, historiador de la arquitectura otomana, y nuevos dibujos y explicaciones de Antonio Fernández Puertas, catedrático de arte musulmán en la Universidad de Granada. En esta nueva edición, curiosamente y acaso significativamente, parece haberse suprimido la obra de Gayangos.

In this study, Gayangos was in fact applying the linguistic theories of Conde and achieving marvelous results, for noticing that the translator of the text had kept many names in their original Arabic form, (especially in the case of animals for which there was no Castilian equivalent (and locutions common to Arabic and translated too literally into Castilian, Gayangos rightly concluded that the Old Spanish version was made directly from the Arabic. In this way he contributed to the understanding of how literary works had been translated in Spain (...) Gayangos furthermore illustrated the way in which translation loan words had developed the Old Spanish prose vocabulary (Monroe 1970: 80).

La última contribución de Gayangos al arabismo español fue en 1851, y también fue una traducción, esta vez de la célebre *History of the Spanish Literature* de Ticknor²⁶, que tradujo del inglés al español, aunque sirviéndose de muchas fuentes árabes.

En este sentido, la educación europea de Gayangos le dotó no sólo de una sólida formación académica, sino también de una perspectiva de los estudios árabes muy cercana a los ideales liberales de la España de la primera mitad del siglo XIX. A partir de Simonet, como muy bien argumenta Monroe, la tendencia conservadora y católico-tradicionista terminará por vencer al liberalismo, conduciendo a los estudios árabes hacia una postura nacionalista cada vez más pronunciada (Monroe 1970: 69). Para Monroe, esta tendencia nacionalista proclamaba que los logros del Islam en la Península Ibérica se explicaban más por el hecho que los musulmanes de la península eran étnica y biológicamente “españoles”, que por la aportación cultural que los árabes habían traído de Oriente. En este sentido, Monroe subraya la ausencia absoluta de tal tendencia en la obra de Gayangos, algo que según este autor se explicaría por el hecho de haber vivido demasiado tiempo fuera de España (Monroe 1970: 69-70).

²⁶ Originalmente publicada en tres volúmenes tan sólo dos años antes, en 1849 (Londres: John Murray).

2.2.3. Serafín Estébanez Calderón: la traducción romántica

Muy amigo de Pascual de Gayangos fue otro gran arabista del siglo XIX: Serafín Estébanez Calderón, alias “el solitario” (1799-1867). Sin embargo, aunque ambos fueron grandísimos arabistas de su tiempo, Calderón terminó decantándose por la vertiente literaria de corte romántico, mientras que Gayangos optó por la vertiente científica y erudita del arabismo. De su relación, Manzanares de Cirre refiere lo siguiente:

El camino que siguieron uno y otro con relación a los estudios árabes puede ser un ejemplo típico de la importancia que el Romanticismo tuvo en el despertar de la erudición árabe y en su desarrollo posterior. El Romanticismo da el empuje. Más tarde unos, como Gayangos, se dedican a la investigación científica. Otros, como Estébanez Calderón, continúan viendo casi exclusivamente el aspecto literario y pintoresco del arabismo (Manzanares de Cirre 1972: 105).

Sin embargo, Calderón llegó a ser también un destacado arabista, formando a muchos discípulos importantes, entre ellos a Eduardo Saavedra y a Javier Simonet, y se interesó por distintos temas, entre ellos la literatura aljamiada, interés que compartiría con su amigo Gayangos. Profesor entusiasta y entregado, Marcelino Menéndez y Pelayo calificó a Calderón de ser “el mejor, o más bien, el único arabista que entonces había en España” (Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, Madrid 1881: 591).

En el campo literario, también creó escuela y gracias a él, sus seguidores llenaron todo un período de la literatura española de *Orientales*, es decir, textos cargados de exotismo, aunque este exotismo era en España más andaluz, autóctono, morisco que verdaderamente “oriental”. Así, los poemas, relatos cortos y novelas del “solitario” están plagados de alcázares suntuosos, de caballeros moros y *huríes* andaluzas envueltas en sedas y perlas. Entre sus composiciones más conocidas se encuentran las *letrillas* y *romances moriscos*, compendio de poemas al más puro estilo árabe en los que se entremezclan desiertos y camellos, aduares y oasis, gacelas y sultanes. También escribió

cuentos y novelas de temática oriental, como *Híala, Nadir y Bartolo; Catur y Alicak o dos ministros como hay muchos; Los tesoros de la Alhambra*; la novela titulada *Novela árabe; Cuentos del Generalife*; y finalmente la más célebre, *Cristianos y moriscos, novela lastimosa*, que le valió una cierta popularidad.

En un discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid en 1848 en el que Calderón habla de los distintos trabajos que se están llevando a cabo en el campo del arabismo español, se evidencia el papel determinante que desempeñaba la traducción en la labor de todos estos eruditos:

La Academia de la Historia piensa publicar una *España Árabe* y tan pronto el Gobierno dé un poco de ayuda se empezará. A este propósito, D. Pascual de Gayangos tiene preparada la traducción de El-Nowairí. Yo mismo tengo traducido, para el mismo fin, el Ibn-Kutía, historiador también árabe, nieto de Witiza. También [la traducción de] varios jadicés (sic por *Hadices*, tradiciones) o relaciones históricas conocidas hasta el día, halladas en un manuscrito árabe que, a dicha, llegó a mis manos. Versan sobre los primeros años de la conquista. Gayangos y yo tenemos para la publicación unas *Flores de la literatura aljamiada*, que es una colección de las historias, jadicés, versos y curiosidades más notables de la literatura. Don León Carbonero y Sol, catedrático de árabe de Sevilla, prepara una gramática. D. Eduardo Saavedra ha sacado varias copias, con gran limpieza, de algunos códices árabes. D. Enrique Alix ha hecho una traducción del *Antar*, que es la versión de una novela caballeresca árabe. Todos estos trabajos dan nueva savia a la planta que estaba seca y perdida (Estébanez Calderón 1848: 375).

Calderón fue también autor del *Manual del oficial en Marruecos*, libro destinado a dar a conocer Marruecos, sus gentes, sus costumbres, su geografía, su historia, etc. Para escribirlo, se basó tanto en fuentes antiguas y modernas, algunas de ellas árabes. La publicación de este libro le valió el ingreso en la Academia de la Historia como miembro super-numerario. Más tarde, con su novela histórica *Cristianos y moriscos* (1838), fue ascendido a académico de número.

2.2.4. Francisco Fernández González: la traducción del Libro de Alhadis y de las Historias de al-Andalus de Ibn ‘Adhārī

Don Francisco Fernández González (1833-1917) entró en los estudios árabes atraído también por el exotismo del tema y el halo romántico de las leyendas que envolvían la historia árabe de España. Sin embargo, su enorme curiosidad intelectual le condujo rápidamente a profundizar en el pasado andalusí. Erudito en distintas disciplinas (Derecho, Lógica, Ética, Estética literaria, Historia, lenguas semíticas, Filología comparada, etc.), firme seguidor de la doctrina krausista y trabajador infatigable, ocupó la cátedra de Estética en la Universidad Central de Madrid, aunque fundamentalmente se dedicó al estudio de la lengua y cultura árabes.

De hecho, dedicó muchos años de su vida a corregir y ampliar la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* de Casiri (1760-70), tarea que Fernández González no sólo realizó mediante un riguroso estudio y catalogación de los manuscritos árabes de la biblioteca de El Escorial, sino también mediante la traducción de extractos de los manuscritos más importantes que trataban de la historia o de la literatura andalusíes. Gracias a este trabajo en El Escorial, del que obtuvo numerosos hallazgos científicos posteriormente publicados en distintas revistas, encontró un manuscrito, no catalogado por Casiri, titulado *Libro de Alhadis* o *Libro de la historia de Zeyyad Ben-Amir*. Se trata de un libro de caballerías, género que hasta entonces se creía inexistente entre los árabes, salvo por el *Antar* antes mencionado. Fernández González lo transcribió, tradujo y publicó.

También fue el autor del libro *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, premiado por la Academia de la Historia y en el que justifica la terminación del mudejarismo y la expulsión de los moriscos de España, pues según él “ hay una lógica latente entrañada en el espíritu de cada raza, que muestra la razón de sus instintos seculares” (cit. en Manzanares de Cirre 1972: 124).

Entre otros muchos trabajos, Fernández González llevó a cabo la traducción parcial de un manuscrito de Ibn ‘Adhārī al-Marrākuṣī (ابن العذاري المرابطي) o Aben-Adhari de Marruecos), titulado *Historias de al-Andalus*, a partir de un texto que había publicado Dozy. Miembro de la Academia de Historia, en 1894 tomó asimismo posesión de la plaza de número de la Real Academia Española

2.2.5. Francisco Javier Simonet y la Descripción del Reino de Granada

Tras tres años en un seminario, del que terminó saliendo para ir a estudiar a Madrid, Francisco Javier Simonet (1829-1897) llegó a los estudios árabes gracias a su paisano – ambos eran nacidos en Málaga- y posteriormente maestro Estébanez Calderón “el solitario”, quien lo acogió en su casa de Madrid y le contrató para que le ordenara la biblioteca. En vista de la gran cantidad de libros árabes, y del problema que esto suponía para Simonet, que no conocía esta lengua, Calderón decidió darle algunas clases de gramática árabe.

Ese estudio inicial terminó convirtiéndose en el campo de especialidad de Simonet, quien no tardó en ocupar la cátedra de árabe en el Ateneo Científico de Madrid, donde parece ser impartió, entre otras materias, la “Historia literaria de los árabes en España” (1857), “Lengua y literatura árabes” (1858) y “Árabe vulgar de Marruecos” (1859), y posteriormente la cátedra de árabe en la Universidad de Granada. También en esa época escribió poesías de corte romántico e incluso un drama que no llegó a representarse, aunque parece que ahí termina su vínculo con el romanticismo de la época, a juzgar por las palabras de Morales Lezcano en relación a la ideología “ultraconservadora” y marcadamente antiárabe de Simonet:

La historiografía hispana más ortodoxa, en la que cabían arabistas de corte conservador, como Francisco Simonet desde su cátedra en la Universidad de Granada y Vicente de la Fuente desde su sitial en el Rectorado de la madrileña Central, entró en franco disenso –salpicado de diatribas- con la empatía romántica de los arabistas maurófilos antes mencionados [...]. De esta manera se tejió el envés del tapiz que se hiló durante los decenios

precientíficos, todavía no positivistas, del posterior arabismo español (Morales Lezcano 2006: 221).

Entre 1858 y 1860 tuvo una gran actividad literaria con motivo de la guerra de Marruecos, en la que colaboró ofreciendo sus conocimientos de la lengua y la historia árabes y publicando varios trabajos sobre la civilización en África y la conquista de Tetuán en diversos periódicos y revistas. En 1860 ganó la cátedra de árabe de la Universidad de Granada y en 1862 fue hecho académico de la Historia. Manzanares de Cirre señala en este sentido:

En toda su obra domina una idea fija: el catolicismo. Simonet fue católico antes que arabista, antes que profesor y antes que nada (...). Simonet fue carlista ciento por ciento, y en todas sus obras se ve el impacto que estas ideas y estas primeras impresiones de su formación dejaron en su espíritu hasta el punto de casi deformarlo. En sus últimos libros, cuando con el correr de los años se acentúan los trazos del carácter y la personalidad, lo vemos empeñado en exaltar la fuerza de las ideas católicas en España desde los tiempos más remotos y en valorizar el papel de los mozárabes en la España musulmana fuera de toda proporción (Manzanares de Cirre 1972: 133-134).

Como sucedió con otros arabistas, una de las obras más destacadas de Simonet fue también una traducción: la *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas*, sacada de distintos autores árabes y según el texto inédito del visir granadino y cronista real Muhammad Ibn al-Jatīb (محمد ابن الخطيب, muerto en 1374). Sobre esta traducción comenta Manzanares de Cirre que “aunque Simonet tuvo la mala idea de intercalar las diversas noticias que tomó de otros autores en el plan general de la obra, para dar unidad e igualdad a la narración, prescindiendo así de hacer una traducción literal, el libro tiene un enorme interés” (Manzanares de Cirre 1972: 139).

Por otra parte, en su artículo titulado *De la influencia del elemento indígena en la civilización árabe-hispana*, publicado en 1879, Simonet sostiene que el alto nivel de cultura que se conoció en la España musulmana se debe exclusivamente al sustrato hispano-cristiano que habitaba el país a la llegada de los árabes. Según él, esta

población española presente antes de la llegada del Islam a la península contribuyó poderosamente, con sus dotes físicas e intelectuales, al enriquecimiento cultural de los árabes y berberiscos que entraron en España. Simonet insiste también en que a no ser por estos primeros españoles, o lo que él llama “los españoles de raza”, los árabes nunca habrían sobresalido en ciencias como la medicina, la filosofía, la historia, etc. De ahí concluye que los árabes no introdujeron la civilización en la Península, sino que, por el contrario, el gran esplendor con que brilló la España árabe se debió principalmente al elemento hispano.

En este sentido, el sentimiento anti-árabe y de exaltación del elemento mozárabe de Simonet se apoya en la creencia que los musulmanes españoles no habrían logrado el grado de civilización que les caracterizó de no ser por las traducciones del latín y visigótico realizadas por los mozárabes. Como explica Manzanares de Cirre:

[Simonet] cree que así como en Oriente se valieron, para el estudio de las obras científicas griegas, de traducciones hechas por los cristianos de Siria; en España, cuyos musulmanes supone más rudos que los orientales, no hubieran salido de su barbarie si los mozárabes no hubieran puesto en sus manos por medio de traducciones y enseñanzas, el caudal científico atesorado en la Península durante el período romano y visigodo (Manzanares de Cirre 1972: 148).

Asimismo, Simonet no duda en tomar partido en defensa del cardenal Ximénez de Cirsneros. Como indica Manzanares de Cirre, “dadas las ideas de Simonet, su catolicismo a ultranza, su poca confianza en las ideas liberales y su escasa valoración de la cultura árabe como tal, era natural que este tema fuera uno de sus caballos de batalla” (Manzanares de Cirre 1972: 146). Simonet defiende la quema de los libros impuesta por el famoso cardenal argumentando que era necesario apagar la semilla de la infección donde se halle, pero siempre insistiendo en que fueron “sólo Alcoranes y otros libros de este jaez”.

Paralelamente a esto, Simonet escribe un artículo titulado *Estudios históricos y filológicos de la literatura árabe-mozárabe*, en los que analiza e interpreta los

estudios escritos en árabe de los cristianos que vivían en territorio musulmán y que para Simonet son fundamentales. Finalmente, Simonet mantuvo una estrecha relación epistolar con Dozy, a quien el arabista español admiraba.

Entre otras obras, Simonet fue autor de la *Crestomatía arábigo-española* junto con el Padre Lerchundi; del *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (premiado por la Real Academia Española y dedicada a su maestro D. Serafín Estébanez Calderón), un compendio realmente notable (628 páginas) de voces de origen latino que, a pesar de la ideología que lo motiva –tratando de minimizar la importancia del elemento árabe en la cultura y lengua andalusí-, así como de las etimologías erróneas que presenta, es un considerable esfuerzo para la época; de *La mujer arábigo-española* (en la que rebate la afirmación de algunos arabistas según la cual las mujeres alcanzaron entre los “mahometanos” españoles más libertad que entre los orientales y que brillaron por su ingenio e ilustración; para Simonet, tales atributos no pudieron ser inspirados por el Islam, ya que la ley “alcoránica” y la civilización por ella proclamada, oprimía y degradaba a la mujer convirtiéndola en un ser sin conciencia de su libre albedrío y de su dignidad humana); y finalmente *La Historia de los mozárabes de España*, verdadera obra cumbre de Simonet y síntesis de todos sus trabajos precedentes. Con esta última obra, Simonet dice haber querido dar un testimonio de admiración a la “grandeza, heroísmo y cristiandad de los españoles sometidos al yugo musulmán”. De hecho, Gayangos se opuso a la publicación del libro por parte de la Academia de Historia al ir en contra de la idea que él tenía de la historia de al-Andalus. El libro no se publicó hasta 1897, gracias al apoyo de Saavedra.

La influencia de Simonet dentro de los estudios árabes en España va más allá, como muy bien describió Monroe, del mero plano científico y aún de su postura declaradamente antiárabe:

Simonet, in spite of his anti-Arab attitude, was to be of very great significance in the development of Spanish Arabism, because he was the starting point of the nationalistic trend in these studies which for the first time began to speak of *Spanish* Muslims, instead of the *Arabs in Spain*, thus suggesting that Islamic culture in al-Andalus had been primarily a Spanish

phenomenon which owed little to Eastern importations. This idea of an unbroken continuity in Spanish culture from the most remote ages, including Roman, Visigothic and Arab rule, was to become the main battle-cry of traditionalism (Monroe 1970: 100 cursivas del autor).

2.2.6. Lafuente Alcántara y su *Ajbar Machmua*

Muy influyente fue también la obra que dejó tras sí Emilio Lafuente y Alcántara (1830-1868), a pesar de que su carrera como arabista quedó truncada con su temprana muerte, a los 38 años de edad. Discípulo de Calderón y de espíritu romántico, fue autor de un *Cancionero popular: colección escogida de seguidillas y coplas* (publicada en 1865) y traductor de las *Inscripciones árabes de Granada precedidas de una reseña histórica y de la genealogía de los reyes Alhamares*, aparecida en 1859 y que contiene la traducción y análisis de las inscripciones, poemas y versículos del palacio granadino. Con esta obra, Lafuente Alcántara completa el trabajo de Gayangos, ampliándolo, al tiempo que corrige y compara las traducciones de Alonso del Castillo, Pablo Lozano, Gayangos y Derembourg.

Lafuente Alcántara fue también traductor de *Ajbar Machmua* [sic. por *Ajbār maymū'a* أخبار مجموعة], importante crónica anónima del siglo XI que abarca desde la conquista de al-Andalus hasta el reinado de 'Abd al-Rahmān III. Esta traducción, publicada en 1867 en edición bilingüe, es una traducción fiel y literal, con un sistema de transcripción fijado por la Academia de la Historia, de la que él era miembro, y contó con la colaboración, ayuda y consejos de Gayangos y de Dozy.

Hermano menor de Miguel Lafuente, autor de la voluminosa “Historia de Granada”, Emilio se entrega principalmente a la investigación histórico-filológica, realizando ediciones y traducciones de textos árabes, y poniendo a punto un material de trabajo de gran utilidad para historiadores posteriores. En enero de 1863 ingresa en la Academia de la Historia, de la que anteriormente fuera miembro su hermano Miguel, y poco después es nombrado director de la Biblioteca de San Isidro. De hecho, en 1862 ya se había encargado de realizar el “Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el

Gobierno de Su Majestad”, adquisición que tuvo tanto de expolio colonial de Marruecos como de recuperación cultural para Andalucía. Según Antonio Bocanegra, especialista en la obra de este autor:

Para poder apreciar hoy la trascendencia que en su momento tuvo la obra de Emilio Lafuente, es preciso recordar el desolado panorama y la ignorancia supina que reinaban sobre todo lo relacionado con la historia y cultura andaluzas en el ya de por sí escuálido mundo cultural decimonónico español. Las hogueras inquisitoriales, las expulsiones y persecución de todo posible disidente, y la fabricación de una seudomemoria histórica postiza en torno a las ideas-mito de España, su unidad católica y la Cronquista, habían convertido cualquier ensayo de Historia española en un auto de fe. Las publicaciones de viejos testimonios y documentos así como la introducción de nuevos puntos de vista, por limitados y parciales que fueran todavía, abrió inevitablemente brechas en esa representación de nuestro pasado como eterna cruzada contra los infieles (Bocanegra 2005).

Pese a esto, parece que Lafuente Alcántara no llegó a cuestionar completamente la versión oficial del momento. Es más, en su discurso de ingreso en la Academia de la Historia se refiere a los musulmanes como “los sectarios de Mahoma”, al tiempo que hace un acalorado elogio de los Reyes Católicos, de los que dice que “dieron fin a las dos obras más grandes que la civilización española exigía: la extinción de los últimos resabios del feudalismo y la conquista del reino de Granada” (cit. en Bocanegra 2005). Pero más revelador aún sería el discurso de respuesta de Antonio Cánovas del Castillo, encargado de dar la alternativa oratoria a Emilio Lafuente. El político conservador calificó de “sorpresa para muchos” las “novedades” aportadas por el nuevo académico acerca de los árabes. Como explica Bocanegra, “la sorpresa debió todavía ser mayor cuando a Lafuente se le escapó un par de veces el término de “españoles” referido a los moros andaluces” (Bocanegra 2005).

Según este mismo autor, los hallazgos de Emilio Lafuente fueron coetáneos del surgimiento del primer movimiento cultural andalucista moderno, en torno al diario sevillano *La Andalucía* (1860). En vísperas de la Primera República, iba germinando

una corriente multiforme de revalorización nacional andaluza, de recuperación lenta y progresiva de señas de identidad, de nueva lectura de etapas decisivas de la historia de España. Un proceso ya difícilmente reversible en el que Lafuente Alcántara entró de lleno, aunque el clima social y político de la Restauración lo frenara temporalmente (Bocanegra 2005).

2.2.7. Otras figuras destacadas del arabismo español del XIX

Entre los arabistas del siglo XIX, también se encuentra Leopoldo Eguílaz y Yanguas (1829-1906), fue profesor de árabe y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Se dedicó exclusivamente a los estudios árabes, fue contemporáneo de Simonet, con quien compartía el carácter intransigente y anti-liberal. Según Manzanares de Cirre, fue Eguílaz y Yanguas quien, con ayuda de textos árabes, que recoge y traduce, demuestra que hasta la conquista árabe, Ilíberis era la capital de la provincia de este nombre y que Ilíberis y Granada eran una sola e idéntica población dividida en dos secciones (Manzanares de Cirre 1972: 176). Pero la obra más importante de Eguílaz es el *Glosario etimológico de palabras españolas de origen oriental* (1886). También probó suerte en las obras de imaginación, y publicó la obra *El Hadiz de la princesa Zoraida, del emir Abulhasan y del caballero Aceja* (pretende que se trata de un manuscrito aljamiado encontrado en un pueblo de Zaragoza). También traduce fragmentos de dos crónicas árabes que recopila y publica en 1894 bajo el título *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada, según los cronistas árabes*. Siguiendo a Monroe:

The Romantic discovery of Sanskrit, and Bopp's theory of the Indo-European languages had awakened some response in Spain and Eguilaz was one of those who worked on translations into Spanish of Indian literature, producing books such as *Ensayo de una traducción literal de los episodios indios*, *La muerte de Yachnadatta* y *La elección de esposo*, de Drampadi, accompanied by critical notes and the original text in Sanskrit (Monroe 1970: 122).

Otro arabista destacado del siglo XIX fue Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912). Amigo de Calderón y discípulo de Gayangos, Saavedra fue elegido Miembro de la Real Academia Española (especialista en literatura aljamiada), de la que fue además director. Sus dos obras más importantes fueron la traducción de la *Geografía del Edrisi* (emprendida antes que él por Conde y Dozy & Goeje) y el *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, en la que ofrece una nueva visión de la historia de la conquista árabe basándose en crónicas españolas y árabes, aunque el libro tiene más valor literario que histórico y se lee como una novela histórica, dejándose llevar por la fantasía. Su generosidad le llevó a apoyar la publicación de la *Historia de los mozárabes* de Simonet, a pesar de estar en total desacuerdo con las ideas de su autor. También fue Saavedra quien contribuyó, tal vez más incluso que Codera, a que los estudios árabes se consolidaran en España y se organizaran en torno a un único esfuerzo, eso es, una “escuela” que recogiera la tradición científica española en la interpretación de la historia medieval (Monroe 1970: 103).

Otro arabista decimonónico fue el padre José Lerchundi (1836-1896). Religioso franciscano, fue nombrado misionero apostólico por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y destinado a Marruecos como pro-prefecto. Aprendió el árabe clásico y vulgar allí, hasta dominarlo tanto como los propios nativos. Obras suyas son los *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en Marruecos*, único en su género durante muchos años. Trabajó con Simonet en Granada, donde escribieron su *Crestomatía*, de la que ya se ha hablado. De vuelta a Marruecos, compuso su *Vocabulario árabe-español del dialecto de Marruecos, con gran número de voces usadas en Oriente y en Argelia*. Fundó la escuela de árabe de Tetuán para que tanto los misioneros como los seglares aprendieran la lengua y pudieran hacer su labor más eficazmente. Aunque no nos consta que tradujera ninguna obra en concreto, sí trabajó en la creación de un diccionario, como ya se ha dicho.

Francisco Pons Boïgues, de carácter huraño y retraído, fue otro de los discípulos de Francisco Codera, aunque por su temprano fallecimiento a los treinta y siete años, se le incluye en los arabistas del siglo XIX. Su obra *Apuntes de las escrituras mozárabes toledanas* es una traducción acompañada de un estudio de estas escrituras. En 1900

publica su traducción de *El filósofo autodidacto*, de Ibn Tufayl, que fue la primera en español a pesar de la importancia de la obra para la filosofía y para la literatura²⁷. Esta traducción venía precedida de un prólogo escrito por Menéndez y Pelayo. También fue autor del extenso estudio sobre los cronistas de al-Andalus publicado en 1898 y que se convertiría en una obra de referencia para el estudio de la historia de al-Andalus.

Para terminar estos apuntes sobre arabistas del siglo XIX, citamos también a Antonio Almagro Cárdenas (1856-1919), catedrático en lengua árabe en la Universidad de Granada, discípulo de Simonet y hebraísta. Publicó estudios de arqueología andalusí y sobre todo, su *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada*, que de hecho es una traducción más de las famosas inscripciones que adornan las diferentes salas del palacio nazarita y que, como se ha dicho anteriormente, fueron traducidas en diferentes épocas por Alonso del Castillo, Pablo Lozano, el padre Echevarría, Gayangos y Emilio Lafuente Alcántara. También escribió la biografía de su maestro, Javier Simonet.

2.3. La traducción en el siglo XX: la nueva escuela de arabistas

La *nueva* escuela de arabistas españoles es el nombre que recibirán las distintas generaciones de académicos que, a lo largo del siglo XX, se especializarán en los estudios árabes. Los orígenes de esta escuela se suelen remontar a la figura emblemática, casi paternal, de Francisco Codera, aunque ya hemos visto cómo a menudo se han buscado las raíces de la misma mucho más atrás en el tiempo, en figuras como Conde o Gayangos (García Gómez 1979: 45-46). Esta escuela se caracterizaba principalmente por una afinidad de sus miembros por un mismo tipo de estudios, que fundamentalmente seguirán girando en torno a al-Andalus, aunque como señala Pérez Cañada, en ella convergieron diversos campos de estudio específicos:

Esta escuela de arabistas está formada por al menos cinco generaciones de catedráticos. Cada una de ellas con una figura señera y representativa de un campo de trabajo determinado: Francisco Codera y Zaydín (1836-1912), la

²⁷ Esta obra fue traducida al inglés por Ockley en 1708 -siendo fuente del *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe- y por Pococke años más tarde, aunque ésta no llegó a publicarse.

Historia; Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), la Literatura y la Música; Miguel Asín Palacios (1871-1944), la Filosofía y la Mística; Ángel González Palencia (1889-1949) fue excepción con una amplia labor enciclopédica; y Emilio García Gómez (1905-1995), la Poesía de Alándalus [sic. al-Andalus] (Pérez Cañada 2005: 58).

No todo el mundo, sin embargo, cree que el término “escuela” sea el más adecuado para describir el vínculo intelectual, científico y metodológico iniciado por Codera a principios del siglo XX. Para Chalmeta, por ejemplo, si bien esta denominación es válida en el plano afectivo, no lo es tanto desde un punto de vista metodológico, pues no termina de adaptarse a la acepción clásica de “escuela”, que la define como el “conjunto de autores de obras que, por presentar caracteres comunes o por corresponder a determinada región o época, se consideran formando grupo aparte” (Chalmeta 1972: 17).

Sin embargo, resulta difícil negar la incuestionable continuidad en los distintos ámbitos de estudios cultivados por las distintas generaciones de arabistas españoles, especialmente si nos remontamos a los primeros arabistas modernos. Basta fijarse en algunas de las principales líneas de investigación, como la historia de al-Andalus antes de la llegada de los almorávides, la poesía estrófica y dialectal en al-Andalus o el estudio de la mística andalusí, para darse cuenta de la existencia de tal continuidad no sólo en el tiempo, sino también en el espacio epistemológico.

Tampoco nos parece del todo exacto que se pueda desvincular la escuela de arabistas españoles de un determinada “región” o lugar físico que ejerciera de punto de encuentro entre sus diversos miembros. Como es bien sabido, la nueva escuela de arabistas tuvo inicialmente su epicentro en Aragón, concretamente en Zaragoza, región de la que era originario Codera, por lo que en sus inicios la escuela de arabistas españoles también fue conocida como “escuela aragonesa”. Si bien es cierto que este “epicentro” fue moviéndose con el paso del tiempo, situándose unas veces en Granada, otras en Madrid, no lo es menos el hecho que estos distintos centros ejercieron una función unificadora y cohesiva.

Otro elemento común entre los miembros de esta escuela es la identificación con unos métodos, con un *modus faciendi*, si no idénticos, sí por lo menos similares. Uno de los procedimientos científicos más comunes es, sin lugar a dudas, la traducción. Como veremos un poco más adelante, ésta actuará no sólo como herramienta metodológica, sino también como “pretexto” para que el traductor exponga sus argumentos acerca de un determinado tema. Por otra parte, ya se ha mencionado en distintas ocasiones el carácter y actitud de abnegación y entrega al trabajo científico de estos nuevos arabistas. Estos atributos, juntamente con el extremo rigor del que siempre se ha querido vestir el arabismo español y el sentimiento de solidaridad grupal, incluso de relación paternal entre maestro y discípulo, pueden ser suficientes para clasificar todas estas generaciones bajo la apelación general de “escuela”.

Finalmente, llegamos a la cuestión tan debatida de si la escuela de arabistas españoles compartía una “ideología” común. Nosotros convenimos con Chalmeta (1972: 17) en que no se puede hablar realmente de unidad ideológica en el arabismo español, no al menos en el representado por la moderna escuela de arabistas españoles. Sí creemos, en cambio, -y eso trataremos de demostrar a través de nuestro análisis de traducciones realizadas por arabistas-, que dentro de la escuela de arabistas españoles se dieron cita distintos “discursos ideológicos”, algunas veces incluso contrapuestos entre ellos, pero al fin y al cabo observables y dotados de una clara perdurabilidad en el tiempo, sobre todo si dentro de esta escuela se incluyen también a las primeras generaciones de arabistas modernos.

2.3.1. Francisco Codera y Zaydín: editar para traducir

Se considera que la nueva escuela de arabistas españoles nace con Francisco Codera y Zaydín, considerado unánimemente el padre del arabismo español moderno. Principal discípulo de Gayangos, Codera inaugurará una nueva etapa dentro de los estudios árabes en España marcada un fuerte espíritu de grupo. García Gómez llamará a estos nuevos arabistas formados bajo el impulso de Francisco Codera los *Beni Codera*, los de la “tribu” o familia o descendientes de Codera. De hecho, Codera dedicó todos sus

esfuerzos a formar a un grupo de arabistas que pudieran seguir con la tarea empezada por Gayangos, Lafuente Alcántara y Simonet principalmente. Como comenta Monroe:

Codera, by establishing a warm and personal relationship with his most promising disciples, succeeded in creating a *group feeling* which insured the continuity of the Arabist tradition in Spain. Codera was fortunate in finding disciples such as Ribera and Asín whose efforts established a vigorous tradition of Arabic studies (Monroe 1970: 135).

Codera llega a los estudios árabes después de una sólida formación religiosa que casi le llevó a tomar la vía sacerdotal. Tras ganar la cátedra de griego, hebreo y árabe en Granada y posteriormente en Zaragoza, termina ocupando la de árabe en Madrid. Como señala Monroe, “his Arabic, learned late in his career, was therefore never as proficient as he would have hoped” (Monroe 1970: 129). Su actitud ante los estudios árabes fue, sin embargo, entusiasta y del todo vocacional, lo que le llevó rápidamente a situarse en las corrientes de tipo liberal de principios del siglo XIX que abogaban por un pasado semítico de España.

Miembro de la Real Academia de la Lengua desde 1910, entre las obras que realizó no nos consta que hubiera ninguna traducción, al menos no publicada, aunque parte del trabajo que realizó fue de edición de textos árabes (manuscritos, principalmente, procedentes del Escorial) con el fin de prepararlos para posteriores traducciones. De hecho, uno de los grandes proyectos vitales de Francisco Codera fue la creación de la denominada *Biblioteca Hispano-Árabe*, un verdadero monumento a la erudición cuyo objetivo era hacer accesibles al estudioso de al-Andalus las principales obras de la cultura andalusí. En este sentido, señala Monroe:

Feeling that it was necessary to do for Arabic literature what had been done with Latin and Greek, that is to say, to publish original works in Arabic so that they could circulate and be consulted by specialists, Codera proposed that one hundred basic works on Peninsular Islam should be edited and published (Monroe 1970:132).

Después de montar una imprenta árabe en su casa y de dedicar, junto con un grupo de discípulos, más de diez años a un proyecto que apenas llegó para cubrir los gastos de impresión, Codera consiguió publicar diez volúmenes, quedando así pues truncado su deseo de llegar a los cien. Este capítulo de su vida nos puede dar una idea del carácter tenaz, riguroso y entregado de Codera, de quien se dice que también fue conocido por su gran generosidad humana y científica para con sus discípulos. A su muerte, dejó en manos de éstos las más de cincuenta mil notas manuscritas de todo tipo que había ido acumulando a lo largo de su carrera como arabista y que debido al poco apoyo institucional del que gozaban los estudios árabes en aquel momento, no pudieron ser publicadas²⁸. Sobre estas notas y su relevancia para el futuro arabismo español, Monroe explica: “These notes of Codera’s, along with the ten volumes of his *Biblioteca* established the basis for future scholarship” (Monroe 1970: 135).

2.3.2. Julián Ribera y Tarragó: la traducción de *Ibn al-Qūtiyya*

Miembro de la Real Academia Española y de la Academia de Historia, Ribera continuó el camino científico marcado por Codera, reforzándolo y abriéndolo, al mismo tiempo, a nuevos horizontes. Tras un largo período marcado por el interés en la historia política y social de al-Andalus, Ribera inaugura una línea de estudios dentro del nuevo arabismo español de tipo culturalista, esto es, centrada en las manifestaciones culturales pertenecientes a la historia “interna” de al-Andalus. Este interés por la cultura árabe le llevó a cruzar las fronteras andalusíes y a realizar algunas incursiones en el estudio de la cultura oriental, como lo demuestran sus estudios sobre la escuela *nidamí* de Bagdad.

Los estudios de Ribera se centraron por lo demás en los aspectos culturales de la historia de al-Andalus, como en los sistemas educativo y judicial andalusíes, así como en la literatura andalusí. Fruto de estos estudios son *La Enseñanza entre los musulmanes españoles*, los *Orígenes del Justicia de Aragón* y sus célebres *Disertaciones y Opúsculos (1887-1927)*, edición en dos volúmenes de sus principales obras que sus discípulos y amigos reunieron y publicaron para su jubilación.

²⁸ Actualmente estas notas pueden ser consultadas en el Instituto Miguel Asín, en Madrid.

En cuanto a sus traducciones, cabe mencionar la *Historia de los jueces de Córdoba*, de Muhammad Ibn Hārith al-Juṣṣānī (محمد ابن حارث الخوشاني), en edición bilingüe, y el *El cancionero de Abencuzmán* (Madrid 1922), traducción que posteriormente mejorarán y ampliarán, entre otros, Emilio García Gómez y Federico Corriente. Sin embargo, la traducción más importante realizada por Ribera fue, sin lugar a dudas, la *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, publicada en 1926 por la Real Academia de la Historia como segundo tomo dentro de su colección *Obras arábicas*.

A nivel ideológico, Ribera fue un hombre de su tiempo. Vinculado, por un lado, a los ideales liberales y nacionalistas propios de la segunda mitad del siglo XIX, y por el otro, a la intervención española en Marruecos, de la que fue un gran defensor, Ribera no vivió de espaldas a la realidad histórica de la España decimonónica.

Fundador de la *Colección de estudios árabes*, con la que pretendía dar a conocer los distintos estudios sobre al-Andalus al gran público, Ribera fue también uno de los primeros en interesarse por la lengua y la literatura. Sus aportaciones en relación a los orígenes de la lengua romance, de la poesía lírica provenzal, de la poesía épica europea, de la lengua hablada en al-Andalus, de la música árabe abrieron las puertas a nuevas y prometedoras líneas de investigación, como la de la poesía estrófica andalusí derivada del estudio del *Diwān* de Ibn Quzmán, posteriormente continuada por Emilio García Gómez y por Federico Corriente Córdoba.

El resultado de las investigaciones de Ribera en este campo fueron que la poesía andalusí, fuertemente influenciada por la poesía española, sirvió de modelo para la poesía provenzal y, por lo tanto, de inspiración para el resto de escuelas poéticas europeas. Como observa Monroe, aunque Ribera percibió la para él evidente conexión entre la poesía estrófica andalusí y la primitiva lírica española y provenzal, se dejó llevar demasiado por sus ideas acerca de la “hispanidad” de los musulmanes andalusíes, las cuales le hicieron identificar rasgos nacionales y culturales con características raciales, al pretender que el “semitismo racial” de lo que él llamó “musulmanes españoles” fue casi infinitesimal (Monroe 1970: 166-167). En cualquier caso, con

Ribera se puede decir que el arabismo español deja una huella en los estudios románicos europeos.

2.3.3. Miguel Asín Palacios y la traducción de la mística islámica

Sólo trece años menor que Ribera, Asín Palacios fue su más destacado discípulo. Figura controvertida dentro de los estudios árabes en España debido a su intento de encontrar orígenes cristianos de la espiritualidad islámica, Asín Palacios encarna, como ya señaló Monroe, el espíritu anti-historicista de la generación del 1898 (Monroe 1970: 174). Seminarista de formación, terminó estudiando obras árabes sobre teología, principalmente las de al-Gazālī (الغزالي), sobre el que escribió su tesis doctoral y un libro derivado de ella titulado *Algazel: Dogmática, moral y ascética*; Averroes (ابن رشد), Ibn Hazm (ابن حزم) e Ibn ‘Arabī (ابن عربي). Su catolicismo a ultranza, mezclado con el anti-historicismo imperante en la segunda parte del siglo XIX y del que ya se ha hablado, le llevaron a adoptar posturas ideológicas muy *sui generis*, como se puede observar en su artículo *Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes* (1942), donde desarrolla una teoría según la cual marroquíes y españoles católicos lucharon unidos al inicio de la Guerra Civil española por su sentimiento religioso contra “la España soviética”.

Monroe señala que Asín, al igual que Ribera, “africanizó” Europa a través de sus estudios sobre la influencia de la literatura, filosofía y religión en la cultura europea (Monroe 1970: 182). Nosotros creemos que la voluntad de dichos estudios no residía tanto en subrayar el valor de la cultura árabe (a través de al-Andalus), sino del elemento hispánico que había en ella y que fue el que influyó en toda Europa. Un ejemplo de tal “africanización” podría considerarse *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, trabajo esencial en la obra de Asín que presentó en su discurso de ingreso en la Real Academia Española, en la que concluye que la leyenda del *mi’rāy* (معراج) del profeta Mahoma, y concretamente la parte que le precede del *isrā’* (إسراء) o viaje por los ultramundos, sirvió de inspiración a Dante para escribir la *Divina Comedia*. La teoría de Asín, todavía en boga en los estudios dantescos, fue al principio muy polémica, hasta el

descubrimiento del *Libro de la Escala*, una versión completa del *mi'rāy* (معراج) traducida en época de Alfonso X del árabe al español, y posteriormente al francés y al latín. Algo similar sucedió cuando Asín demostró que el libro *Disputa* de Anselmo Turmeda no era más que una traducción de una obra árabe sobre la dignidad del hombre ante los animales escrita por los *Ijwān al-Safā* (إخوان الصفاء) o *Hermanos de la Pureza*.

Asín, como el resto de arabistas españoles, llevó a cabo muchas traducciones, sobre todo de textos religiosos y filosóficos. Entre estas traducciones se encuentran cuatro de los cinco volúmenes del *Fisāl* (فصال) de Ibn Hazm de Córdoba unidos en español bajo el título *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Con esta obra Asín pretendía dar a conocer en España la obra y pensamiento de uno de sus más grandes pensadores, Ibn Hazam, hasta entonces sólo valorado como ensayista por su célebre *Collar de la paloma* (libro que posteriormente traduciría García Gómez). Posteriormente también tradujo, del mismo autor, el *Ajlāq* (أخلاق) o *Libro de los caracteres y de la conducta, (que trata) de la medicina de las almas*.

Asín también tradujo, aunque esta vez al francés, el tratado de sufismo *Mahāsin al-Mayālis* (محاسن الجالس, literalmente “virtudes de los encuentros sufíes”) de ‘Abd al-‘Abbās Ibn al-‘Ārif (عبد العباس ابن العارف) de Almería (París 1933). Asimismo, tradujo la *Epístola de la Santidad* del gran filósofo místico Ibn ‘Arabī (ابن عربي), traducción que constituye la tercera parte de la obra *Vida de santones andaluces* (Madrid-Granada 1933). Ambas traducciones son consideradas obras cumbre no sólo para comprensión del sufismo andalusí, sino también de la mística española medieval. Pero sin lugar a dudas la obra más destacada de Asín fue la traducción del *Ihyā’* (الإحياء), de al-Gazālī (الغزالي), obra magna del filósofo islámico y fundamental para la historia de la filosofía universal. El libro, editado en tres pesados volúmenes, lleva el título de *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* y está compuesta por la traducción casi íntegra de la obra de al-Gazālī (Madrid 1934-41). También del mismo filósofo tradujo *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algazel* (Madrid 1929). Otras traducciones de Asín son *El Régimen del solitario* (1946), de Avempace; *El Islam Cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Abenarabi de Murcia* (Madrid 1931) y *El libro de los cercos* de Ibn al-Sīd de Badajoz (1940).

2.3.4. Ángel González Palencia: traducir los archivos

Discípulo de Asín, González Palencia siguió en parte el camino trazado por su maestro en relación a la filosofía andalusí, aunque también cultivó otros campos, como la archivística y la literatura. En el campo de la filosofía en al-Andalus, tradujo para su tesis doctoral el *Kitāb taqwīn al-dhihn* (كتاب تقوين الذهن) bajo el título *Rectificación de la mente. Tratado de lógica de Abusalt de Denia* (1915), así como el importante *Apéndice a la edición de Codera de la Takmila de Ibn al-Abbar* (1915), juntamente con Maximiliano Alarcón y publicado en el volumen *Miscelánea de estudios y textos árabes*.

Resultado de su trabajo como archivista en el Centro de Estudios Históricos, González Palencia publicó *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, estudio que contenía la traducción de numerosos y valiosísimos documentos históricos.

Finalmente, en el ámbito literario González Palencia destacó por sus aportaciones no sólo a la literatura árabe, sino también española, como en el libro escrito conjuntamente con Juan Hurtado y Jiménez de la Serna titulado *Historia de la literatura española*, que en el 1949 llegó a su sexta edición. Miembro de la Academia de Historia y de la Real Academia Española, enseñó en Estados Unidos en las universidades de Stanford, Harvard, Cornell y Columbia., y propició la entrada de García Gómez en la Real Academia Española. El trabajo de González Palencia fue sobre todo divulgativo, popularizando los estudios hechos por Asín y Riera sobre distintos temas. Un ejemplo de ello es su *Historia de la literatura arábigo-española*, cuya parte dedicada a la poesía retoma los hallazgos de Ribera y García Gómez, y la dedicada a la filosofía retoma las teorías de Asín.

Entre sus traducciones se cuentan algunos cuentos infantiles del folklore árabe publicados entre 1930 y 1939; una nueva traducción al español del *Hayy Ibn Yaqzān* (حاي ابن يقظان, “el filósofo autodidacta”), de Ibn Tufail (ابن طفيل), que mejoraba la realizada por Pons y Boïgues. También tradujo a numerosos autores árabes que incluyó en su *Antología de la literatura española*, un volumen que acompañaba a su *Historia de*

la literatura española y en el que varios poemas de autores andalusíes son traducidos en verso español por Juan Valera.

En cuanto a su ideología, es interesante su *Huellas islámicas en el carácter español*, en el que presenta la *Reconquista* como una guerra civil entre españoles de distinta religión, teoría que indica lo mucho que llegaron a calar las ideas sobre la “hispanización” de al-Andalus, desarrolladas primero por Simonet y luego por Ribera, en el arabismo español posterior.

2.3.5. Emilio García Gómez: la culminación de la traducción arabista

Discípulo de Ribera y Asín, García Gómez es seguramente el más destacado arabista del siglo XX, tanto por la incidencia de su obra (tras sí ha dejado más de 30 libros publicados, 450 artículos, 20 prólogos, 16 discursos en las Academias, entre otros), como por su influencia en generaciones posteriores. Hombre de letras, miembro de la Real Academia Española y gran especialista en poesía, García Gómez fue ante todo un gran traductor de la literatura árabe, con 25 traducciones a sus espaldas entre obras poesía, prosa literaria y ensayo, además de una docena de traducciones inéditas. Algunas de estas traducciones trascendieron las fronteras académicas para alcanzar al gran público, como en el caso de los *Poemas arábigoandaluces* (1930), de *El collar de la paloma* (1952), de la novela *Los días del egipcio Tāhā Husayn* (1954) o de *Todo Ben Quzman* (1972).

El estudio de la labor traductora de García Gómez no sólo escaparía a las posibilidades de esta Tesis, sino que además ha sido ya brillantemente abordado por Pérez Cañada en su tesis doctoral *Emilio García Gómez, traductor* (Pérez Cañada 2005). Nos limitaremos, así pues, a resumir los puntos más importantes de su trayectoria como arabista y como traductor sin perder por ello de vista otros aspectos, como su posicionamiento dentro de la escuela de arabistas y el tipo de discursos vehiculados por sus obras.

Nacido en Madrid en 1905, García Gómez llegó a los estudios árabes tras cursar un año de Derecho y Letras en la Universidad de Madrid. Fue entonces cuando entró en contacto con Asín Palacios, cuyo entusiasmo cautivó al joven García Gómez, haciendo que terminara decantándose por estos estudios. Tras obtener la licenciatura, consiguió una beca de la *Junta para la Ampliación de Estudios* para estudiar árabe en Egipto, donde vivió durante dos años, estudiando bajo la tutela del célebre escritor y profesor de literatura árabe Taha Husein, al que posteriormente traduciría, y del gran mecenas y bibliófilo egipcio Ahmad Zaki Pasha. Será precisamente Zaki Pasha quien facilitará a García Gómez un importantísimo manuscrito de poesía: una célebre antología de Ibn Sa'īd al-Magribī (ابن سعيد المغربي) titulada el *Libro de las banderas de los campeones* (كتاب رايات المبارزين *Kitāb rā'yāt al-mubārizīn*) que constituyó la base de su conocimiento de la poesía andalusí y de su primer gran éxito editorial, los *Poemas arabigoandaluces*, decisivos por su influencia en la Generación del 1927 y, más concretamente, en Federico García Lorca, que se dice en ellos halló la inspiración para su *Diván del Tamarit*. Por entonces frecuentó tertulias madrileñas de gran relevancia como la que arracimaba a los intelectuales del círculo de José Ortega y Gasset.

En 1931 le fue concedido el premio Fastenrath a propuesta de la Real Academia de la Lengua, y cuatro años más tarde consiguió por oposición la cátedra de Lengua Árabe de la Universidad de Granada, cargo que desempeñó durante 35 años hasta el 4 de junio de 1970, fecha en la que fue recibido como Doctor *honoris causa* de dicha universidad. En Granada fundó la Escuela de Estudios Árabes en 1932 junto con sus maestros, Miguel Asín Palacios y Julián Ribera, y también la correspondiente de Madrid y, ligado a ella y a sus enseñanzas universitarias, editó la revista *Al-Andalus*.

Profesor auxiliar de cátedra en la Universidad de Madrid primero, luego en la Universidad de Granada y de nuevo en la Universidad de Madrid, García Gómez vivió de lleno la Guerra Civil, aunque no participó en ella. Durante el período de la posguerra no se exilió, sino que permaneció en España donde se dedicó principalmente a su actividad académica, científica y traductora.

En 1948 Samuel M. Stern descubre por primera vez unas *jarayāt* o jarchas romances en toda una colección de *muwaššahāt* o muaxajas hebreas, trabajo absolutamente revolucionario que se publica en *Al-Andalus* 13, pp. 299-348. Hasta entonces, sólo se había tenido noticia de alguna jarcha suelta, como a la que alude Menéndez Pelayo en 1912 al encontrar unos versos romances en una moaxaja de Yehudá ha-Levi que no llegó a descifrar con seguridad. Millás Vallicrosa lo había intentado también con jarchas de ha-Levi en 1946. En 1949 Stern publicó otra moaxaja, esta vez árabe, con una jarcha en romance, y finalmente, en 1952, García Gómez edita y traduce 24 jarchas en moaxajas árabes procedentes del llamado Manuscrito Colin (por G.S. Colin, el arabista especializado en dialectología y fraseología norteafricana que lo descubrió), a las que siguieron otras 10 en 1953. El mérito de García Gómez no fue, así pues, el descubrimiento de las jarchas romances, pero sí el de proporcionar por vez primera una traducción (intento de desciframiento más bien) de las jarchas romances en moaxajas *árabes*.

Su descubrimiento volvió a replantear y a confirmar muchas de las viejas teorías sobre el carácter popular de la lírica primitiva, sobre el papel de la poética romance en la gestación de la poesía estrófica andalusí, sobre la influencia árabe en las líricas europeas, en especial el tan debatido tema del misterioso origen de la poesía provenzal trovadoresca. Parecía que se había hallado por fin la “clave misteriosa” a la que aludía Julián Ribera tantos años atrás al decir que “la clave misteriosa que explica el mecanismo de las formas poéticas de los varios sistemas líricos del mundo civilizado en la Edad Media, está en la lírica andaluza, a que pertenece el *Cancionero de Abencuzmán*” (Ribera 1912:71). Teorías, indicios e hipótesis que iban a ser extremadamente polémicos en años subsiguientes.

Poseedor de un exquisito estilo ensayístico, entre otros muchos estudios de García Gómez destacan *Poesía árabe-andaluza, breve síntesis histórica* (1952) y *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* (1975). Aunque el formidable tratado del cordobés Ibn Hazm, *El collar de la paloma*, sobre el amor y los amantes, había sido traducido con anterioridad por autores europeos, hizo una inmejorable traducción del mismo prologada por Ortega y Gasset. En otras obras abordó la literatura comparada, la

métrica árabe, las jarchas, la paremiología, los zéjeles de Ibn Quzmān “la voz en la calle”–, los tratados sobre Ordenanzas del zoco o la alambicada y sutil poesía epigrafiada de la Alhambra a la que consagró los últimos años de su existencia. Sus dos postreras publicaciones las dedicó al alcázar de los nazaries, la Alhambra: *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra* y *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*, dos libros capitales sobre el conjunto monumental que mejor y más completo nos ha llegado del medioevo islámico.

De 1958 a 1969 fue embajador de España en Bagdad, Beirut y Ankara. Además fue ministro sin residencia en Afganistán durante todo ese periodo. Tradujo a los grandes clásicos de la literatura árabe, y entre estas traducciones la autobiografía de su maestro egipcio Tāhā Husayn (طه حسين) titulada *Los días* (الأيام, *al-Ayyām*) y la del dramaturgo egipcio contemporáneo Tawfiq al-Hakīm (توفيق الحكيم), *Diario de un fiscal rural* (يوميات نائب في الأرياف *Yawmiyyāt nā'ib fi al-aryāf*).

García Gómez recibió el II Premio Internacional Menéndez Pelayo (1988), el Premio Nacional de Historia de España (1990), el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1992 y fue académico y director de la Real Academia de la Historia desde 1989 hasta 1995. Académico también de la Lengua, Premio Juan Palomo, Premio Mariano de Cavia, Hijo Predilecto de Andalucía (1988), Hijo adoptivo de Córdoba (1990), Medalla de Oro de la Ciudad de Granada, obtuvo numerosos doctorados honoris causa por distintas universidades y altas condecoraciones nacionales y extranjeras. Falleció en 1995 a la edad de 90 años y con él la escuela de arabistas españoles cierra, según la opinión de Pérez Cañada, la última página de su libro:

Diez años después de su muerte, la cadena se encuentra rota y la escuela, si alguna vez existió, disuelta. No existe unanimidad, como hemos visto, acerca de los motivos que han conducido a este estado de cosas. Es posible que la suma de todos los mencionado (la ausencia de un método de trabajo compartido, la democratización de los estudios, la apertura de la sociedad española, la diversidad de intereses, la renovación de los enfoques, la sombra excesivamente amplia del último eslabón [en relación a García Gómez], etc.), sea suficiente para comprender la ruptura (Pérez Cañada 2005: 71-72).

3. La traducción en el arabismo español contemporáneo

Aproximarse al arabismo español contemporáneo desde la perspectiva de la traducción constituye una tarea tan necesaria como compleja. Tal complejidad viene dada no solamente por el gran volumen de obras traducidas del árabe en el último cuarto de siglo, sino también por la gran diversidad de enfoques, géneros y métodos de traducción de esta lengua que actualmente confluyen en España. A esto se debe añadir la apertura que ha venido experimentando en las últimas décadas el arabismo español universitario, así como el proceso de profesionalización de la traducción del árabe, favorecido tanto por la creación de nuevos centros docentes universitarios especializados en traducción e interpretación, como por la llegada de cada vez más población inmigrante procedente de países arabófonos, generadora a la vez de nuevas ofertas y demandas en materia de traducción.

La primera dificultad que se nos plantea es la delimitación temporal del arabismo español contemporáneo. ¿En qué momento se puede empezar a hablar de cambios significativos en la orientación de los estudios árabes modernos? López García situaba los orígenes del arabismo contemporáneo a partir de la figura de Martínez Montávez arguyendo que “con él concluiría el *almogavarismo* para abrirse un período caracterizado más bien por el fin del mandarínazgo, por la multiplicidad de focos de estudio y de interés, que en la Universidad española ha coincidido con lo que, para bien o para mal, se conoce como la *titulocracia* (López García 1997: 11 cursivas del autor). Para otros, como Pérez Cañada, esta contemporaneidad vendría marcada por una disolución (o tal vez cabría hablar de “deshilachamiento”) de la *silsila* a partir de García Gómez (Pérez Cañada 2005: 71-72).

Sea como fuere, parece que existe unanimidad en que el nuevo período estaría caracterizado, entre otras cosas, por la diversidad de enfoques y métodos, por la apertura a otros campos de estudio y ámbitos disciplinares, por la mejor formación (lingüística, especializada, etc.) de la nueva generación de arabistas, por los nuevos métodos de enseñanza e investigación, por la universalización de la universidad y por la mayor

reciprocidad con el mundo árabe (tanto a través del viaje a países árabes como de la presencia de la cultura y pueblos árabes en nuestro país a través principalmente de la inmigración). Ahora, pues, sólo queda preguntarnos qué papel desempeña la traducción en todos estos cambios, qué transformaciones ha experimentado a su vez y finalmente en qué medida se puede seguir hablando de traducción y arabismo como un binomio unívoco e inseparable.

3.1. Panorámica general de la traducción del árabe en España de los ochenta a nuestros días

A semejanza de la evolución seguida por el arabismo español, la traducción del árabe en España durante las últimas tres décadas también se ha diversificado, abriéndose a nuevos géneros (literatura contemporánea, traducción técnica, jurídica, científica, etc.) al tiempo que ha experimentado un proceso de especialización cada vez más importante. La oferta de estudios de árabe en muchos de los centros de formación de traductores de España ha empezado a romper los estrechos lazos que hasta ese momento habían unido arabismo y traducción. En efecto, creemos que uno de los rasgos que más han contribuido a marcar este relativo distanciamiento entre arabismo y traducción del árabe ha sido el hecho de que la traducción haya pasado de ser exclusivamente una herramienta primordial para los arabistas a un campo de especialización propio, tanto desde el punto de vista académico como profesional.

Esto, sin embargo, no significa que los arabistas hayan dejado de ejercer de traductores del árabe en España, ya sea con fines académicos o científicos, como con fines profesionales. De hecho, la mayor parte de traducciones de tipo erudito (traducciones literarias, textos sagrados, ensayos de diversa índole, etc.) siguen siendo mayormente realizadas por arabistas. Sólo algunos de los campos de especialidad de la traducción del árabe al español empiezan a escapar (aunque no en todos los casos) del coto del arabismo, como la traducción jurídica, la traducción para organizaciones internacionales, la traducción técnica o la traducción en los Servicios Públicos.

Lo más destacable sea tal vez el definitivo distanciamiento entre el arabismo español y la traducción de textos andalusíes fruto de la apertura de la propia disciplina a otros ámbitos de estudio. De igual modo que el arabismo español contemporáneo se abre a nuevos horizontes de investigación, la traducción del árabe se abre a nuevos horizontes temáticos: desde la novela contemporánea al ensayo, pasando por el teatro, la poesía contemporánea, las aplicaciones informáticas, la traducción especializada, la mediación intercultural, etc. En este sentido, el perfil del traductor del árabe, al igual que el del nuevo arabista, ha cambiado. Sin embargo, pese a la tendencia a distinguir entre dos perfiles profesionales distintos, lo cierto es que la trayectoria de arabistas y de traductores del árabe sigue confluyendo en muchos puntos. Son de estos puntos de los que vamos a hablar a continuación.

3.2. El arabismo de hoy: quién traduce qué

Lo que nos queda ahora por abordar es fundamentalmente qué relación sigue manteniendo hoy el arabismo español con la traducción. Ya se ha mencionado la evidente diversificación que ha experimentado la traducción del árabe dentro de los estudios árabes en los últimos años, tanto en lo referente al perfil del traductor-arabista como al tipo de traducciones realizadas por éstos. Intentar trazar unas líneas maestras del perfil actual del traductor del árabe con unas mínimas garantías de objetividad, sin embargo, nos parece cuanto menos arriesgado, tal es el grado de heterogeneidad en la formación, enfoque, método, productividad e influencia de los distintos traductores del árabe al español que pueblan España hoy. En cuanto al tipo de traducciones realizadas por estos arabistas contemporáneos, también es muy diverso: desde obras literarias contemporáneas hasta ensayos escritos por intelectuales árabes de todas las disciplinas, pasando por temas clásicos como la historia, la filosofía, la religión, etc.

Recientemente han aparecido dos libros que abordan la relación entre estas dos disciplinas tan íntimamente relacionadas. El primero de ellos, titulado *Arabismo y traducción* (Arias Torres; Fera García; Peña Martín 2003) es en realidad un conjunto de entrevistas realizadas por tres traductores del árabe de formación filológica a siete

arabistas perteneciente a la misma generación (todos ellos nacieron antes de la guerra y se formaron durante los primeros años de la posguerra). A pesar de que la muestra no es lo suficientemente extensa como para sacar conclusiones generalizadoras, y de que en las entrevistas se entremezclan otros aspectos distintos a la traducción, el libro es extremadamente ilustrativo de lo que la traducción ha sido y sigue siendo para muchos arabistas contemporáneos.

El segundo de ellos, *Traducir del árabe* (Epalza ed. 2004), es una reflexión a varias voces sobre diversos aspectos de las traducciones del árabe al español, o si se quiere, un compendio de artículos escritos a partir de distintas experiencias personales sobre algunos de los campos en los que tradicionalmente se ha venido desarrollando la traducción árabe español. El libro, de corte eminentemente filológico tanto por el contenido de las distintas aportaciones como por su enfoque, tiene el interés de mostrar la faz más académica de la traducción del árabe al español.

En ambos casos, es de destacar el escaso interés que hasta fechas recientes ha acaparado la traducción dentro de los estudios árabes, algo incomprensible debido al estrecho vínculo que, como esperamos haya quedado suficientemente demostrado, siempre ha unido a ambas disciplinas. En este sentido, creemos que el papel de la traducción en los estudios árabes en España es un campo muy fértil que todavía está por cultivar, sea cual sea el tipo de labranza. En el siguiente capítulo, nos dedicaremos a identificar y analizar los distintos discursos contenidos en un corpus representativo formado por traducciones de textos históricos andalusíes realizadas por un grupo de destacados arabistas españoles.

4. Recapitulación

En este capítulo hemos examinado el papel que ha desempeñado la traducción a lo largo de la historia del arabismo español, desde sus orígenes más remotos, en los primeros siglos de la Edad Media, hasta la actualidad. A través de un repaso histórico exhaustivo de la disciplina arabista y de sus principales representantes, se ha querido demostrar el

rol decisivo que la traducción ha jugado desde siempre en ella. En efecto, la traducción de textos árabes en España no sólo ha constituido una herramienta fundamental para la interpretación del pasado andalusí, sino que también ha servido para vehicular y difundir una serie de discursos acerca del Otro (árabe, musulmán, bereber, andalusí), como trataremos de demostrar a lo largo del sexto y último capítulo de esta Tesis.

VI. Traducir al-Andalus: la historia de un discurso

1. Objetivos, enfoque, metodología y corpus de nuestro análisis

El objetivo general de este capítulo es estudiar el discurso del Otro en un conjunto de traducciones de textos históricos realizadas por siete grandes figuras del arabismo español. Este discurso, sin embargo, no suele aparecer de forma aislada o autónoma, sino que con frecuencia se presenta apoyado por un discurso paralelo que implica al Mismo. El carácter complementario de los discursos de alteridad e identidad, así como la tensión que se establece entre ambos, es especialmente observable en aquellos textos que, como las traducciones, se sitúan en un espacio híbrido, bi-cultural., ambivalente. Como sostiene Carbonell:

The translation of the Other, though essential as part of the Same's attempts to define him/herself in terms of Others, carries with it a germ of anxiety and instability that the Other may use to his/her advantage. As a result, the West discovers in the innumerable crevices of untranslatability, its own hybrid character and the artificiality in the construction of both its own canon and that of the Orient, the non-West, its Others (Carbonell 1997a: 249-250).

Por otra parte, el amplio espectro de significaciones que abarca la noción foucaultiana de discurso nos permite ir más allá de las ideologías para contemplar las formas de pensamiento colectivas acerca del Otro. El marco epistemológico propuesto por Foucault, según el cual todo discurso está formado por estructuras discursivas, nos resulta extremadamente útil a la hora de identificar, delimitar y hacer visibles en el texto las distintas “formas de pensamiento” acerca del Otro presentes en él. Por todo ello, en este capítulo tendremos muy en cuenta factores determinantes de la teoría foucaultiana, como la *regularidad* y *frecuencia* de los enunciados y estructuras discursivas, la relación entre conocimiento y poder, o la descentralización del sujeto.

Los textos orientalistas constituyen, asimismo, un espacio idóneo para el estudio del discurso de la alteridad, sea ésta de naturaleza ideológica o no, al tiempo que nos aportan abundante información acerca de las concepciones y representaciones de lo propio. Dentro del entramado de textos orientalistas, entre los que se cuentan estudios

sociológicos, tratados de filología, descripciones geográficas, ediciones de textos clásicos y tantísimos más, aquéllos que tratan de interpretar o construir la historia (y las “historias”) de un determinado pueblo o cultura nos parecen de máximo interés para observar de qué forma se articula, mediante qué estructuras discursivas se construye y cómo se vehicula la imagen del Otro “oriental”, “árabe”, “musulmán” en este tipo de textos. Una imagen que será, a su vez, portadora de una determinada imagen de uno mismo y de lo propio. Como argumenta Fontana en su ya clásico *Europa ante el espejo*:

Esta visión tuvo su origen en la imagen que los griegos elaboraron de sí mismos, mirándose en el espejo deformante del bárbaro asiático –una contrafigura inventada expresamente para que les sirviera de contraste-, a la vez que construían una historia que legitimizaba esta identidad. Los europeos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, preocupados por definirse en contraposición al “primitivo” y al “salvaje”, la recuperaron (Fontana 1994: 10).

En el caso del arabismo español, estudiar la historia del Otro “andalusí” significa inevitablemente estudiar la historia propia, estudiarse a uno mismo en una doble vertiente temporal: la de un pasado cerrado (lo que se ha sido) y la de un presente abierto (lo que se es). Conciente o inconscientemente, toda interpretación del Otro encierra una visión más o menos definida de uno mismo, de lo que fue, de lo que es o de lo que cree ser. De ahí que el análisis del discurso se convierta en una herramienta fundamental para identificar cómo se construyen, dentro de un marco semiótico general, estas visiones colectivas de lo propio y lo ajeno.

La traducción, una vez más, se erige ante nosotros como una atalaya desde la que mirar a un lado y a otro de ese espejo de identidades proyectadas. Quién es quién y cómo se define a sí mismo y a los demás serían las preguntas clave de nuestra investigación en este capítulo, que partirá de una selección de obras históricas traducidas al español por un grupo de arabistas cuyo prestigio e influencia ya han sido debidamente estudiados en el capítulo anterior.

Nuestro estudio, que se centrará en el análisis de los *paratextos* de dichas traducciones, parte de la hipótesis que es posible identificar estructuras discursivas estables en torno a las nociones de la alteridad e identidad dentro de estos textos, y que estas estructuras no siempre son convergentes. Esta hipótesis coincide con la que ofrecíamos al inicio de nuestra tesis y en la que sosteníamos que no existe un solo discurso del Otro en la traducción de al-Andalus, sino múltiples discursos, algunos de ellos incluso contrapuestos. De demostrarse ambas hipótesis, estaríamos en condiciones de confirmar el postulado de Foucault según el cual todo discurso es capaz de generar su propio contradiscurso (Foucault 1999). Asimismo, la relación que vincula a tales traducciones con instituciones públicas detentoras de un determinado tipo de poder nos permite confirmar los postulados del filósofo francés acerca de la relación entre conocimiento y poder.

A nivel metodológico, para el análisis de nuestro corpus partimos de la noción de discurso desarrollada por Foucault, de la noción de *paratexto* propuesta por Gérard Genette (1987); de las definiciones de textos, contexto y pretexto de Widdowson (2004 y 2007) y del modelo de construcción semiótica de la identidad y alteridad de Carbonell (2003b, 2004a). Todo ello, dentro de los presupuestos generales del análisis del discurso, de los cuales se hablará en el próximo apartado.

1.1. Análisis del discurso: posicionamiento y modelos de representación

Al abordar el análisis de un texto, podemos adoptar distintos enfoques. Podemos considerar dicho texto como un conjunto de reglas gramaticales, como un acto de comunicación, como un instrumento de persuasión, etc. En este capítulo nosotros nos interesamos en el texto desde el punto de vista de su “posición” respecto a su interlocutor. En su último libro, Widdowson resume este enfoque de la siguiente manera:

Communication is not only a matter of the parties concerned finding a form of words which will serve most efficiently to indicate what reference and force they intend. It also involves finding words that will have the desired

effect –that is to say, words which are tactically effective in regulating the *position* of self in relation to the other (Widdowson 2007: 67 cursivas mías).

Es importante subrayar, no obstante, que el método empleado en nuestro estudio no se limitará al análisis crítico del discurso (ACD), sino que también considerará aquellas estructuras discursivas con una carga ideológica menos connotada, incluso neutra. Desde esta perspectiva, nuestro análisis no comparte el propósito tradicionalmente asociado al ACD, como el que refiere Widdowson al decir que “The task that CDA sets itself is to discover traces of ideological bias in texts” (Widdowson 2007: 70-71). Lo que a nosotros nos interesa “descubrir” aquí no son sólo las ideologías que subyacen en los textos de nuestro corpus o el sesgo ideológico que en ellos pueda haber, sino el “discurso” (ideológico o no) que dichos textos han sido capaces de crear o de vehicular. Por eso la noción de discurso tal y como la definió Foucault es especialmente relevante para nuestra Tesis, en el sentido que no implica necesariamente la articulación de una determinada “ideología” tal y como ésta se suele entender (ideología marxista, fascista, feminista, ecologista, racista, etc.), sino que abarca muchos otros “modelos” de pensamiento y representación social, como las ideas colectivas acerca de la locura o la homosexualidad, por citar sólo dos ejemplos clave en la obra del filósofo francés. Sí, en cambio, suscribimos la siguiente definición general de discurso que ofrece el propio Widdowson:

The term discourse is taken here to refer both to what a text producer meant by a text and what a text means to the receiver. Of course what somebody means by producing a particular text may well relate to broader issues of what social and ideological values they subscribe to, and another way of thinking of discourse is indeed to focus on such broader issues and look at how texts can be used to express, and impose, certain ways of thinking about the world (Widdowson 2007: 7).

1.2. El estudio de los *paratextos*

Como ya se ha venido avanzando, nuestro análisis del discurso se circunscribirá al estudio de los *paratextos* de un conjunto de traducciones de textos históricos andalusíes realizadas por arabistas españoles de distintas épocas y tendencias. El concepto de “paratexto” ha sido adoptado del ya clásico estudio de Gérard Genette titulado *Seuils* (literalmente, “umbrales”), cuya primera edición apareció en 1987. Éste parte de la idea que los textos raramente se nos muestran “desnudos”. Por el contrario, los textos suelen aparecer apoyados o acompañados por otros elementos, ya sean éstos de orden verbal o no, como un nombre de autor, un título, un prólogo, una ilustración o un índice. Independientemente de si estos elementos “externos” pertenecen o no al texto en cuestión, lo cierto es que lo rodean y lo alargan, “*précisément pour le présenter, au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort: pour le rendre présent*” (Genette 1987: 7 cursivas del autor).

Para Genette el *paratexto* es, en definitiva, lo que convierte a un texto en libro, presentándolo como tal a sus lectores. También es el conjunto heteróclito de prácticas discursivas de naturalezas distintas. En este sentido, según Genette “*définir un élément de paratexte consiste à déterminer son emplacement (question où ?), sa date d’apparition, et éventuellement de disparition (quand ?), son mode d’existence, verbal ou autre (comment ?), les caractéristiques de son instance de communication, destinataire et destinataire (de qui ?, à qui ?), et les fonctions qui animent son message : pour quoi faire ?*” (Genette 1987: 10 cursivas del autor).

Asimismo, un *paratexto* será calificado por Genette de “factual” cuando consista, no en un mensaje explícito (verbal o no verbal), sino en un hecho por cuya mera existencia y naturaleza comunicativa, aporta alguna información al texto y a su recepción. En este sentido, un *paratexto* siempre será portador de una responsabilidad, ya sea de la parte del autor o de alguno de sus colaboradores (Genette 1987: 15).

En lo referente a nuestro estudio, todos los *paratextos* que analizaremos serán de orden textual y se limitarán, fundamentalmente, a las portadas, prólogos, notas a pie de página o a final de documento, índices y apéndices, por citar sólo algunos de los *peritextos* más habituales. Por *peritexto* Genette entiende todos aquellos *paratextos* que se incluyen en el espacio mismo del libro y que se oponen, por su ubicación, a lo que el autor francés denomina *epitextos*, y que serían aquéllos situados fuera del volumen, como las entrevistas al autor, las críticas publicadas en la prensa, los diarios íntimos del autor, etc.

En cuanto a la importancia de los *paratextos* en el caso específico de la traducción y los factores que intervienen en su recepción, ya señaló Venuti lo siguiente:

Whether the effects of a translation prove to be conservative or transgressive depends fundamentally on the discursive strategies developed by the translator, but also on the various factors in their reception, including the page design and cover art of the printed book, the advertising copy, the opinions of reviewers, and the uses and of the translation in cultural and social institutions, how it is read and taught (Venuti 1998: 68).

1.3. Texto, contexto, pretexto en el discurso del Otro

Otras nociones relevantes para nuestro estudio son las de texto, contexto y pretexto tal y como son definidas y analizadas en el libro *Text, Context and Pretext* de Widdowson (2004). Estas tres nociones no sólo nos parecen muy útiles a la hora de enfocar nuestro análisis, sino que además creemos que permiten comprender el texto en sus diversas dimensiones: pragmática, comunicativa, intencional, etc.

Widdowson define el término “texto” como un epifenómeno, es decir, como síntoma de una intención pragmática (Widdowson 2004: 14). En esta misma línea, Brown y Yule consideran que cualquier análisis del discurso debe abordar el texto como el resultado visible de un proceso dinámico en el que la lengua ha sido utilizada como instrumento de comunicación en un determinado contexto por un hablante o autor con el objetivo de

expresar ciertos significados y de alcanzar ciertos propósitos (Brown and Yule 1983: 26 cit. en Widdowson 2004: 15).

En cuanto al término “context”, Widdowson reconoce la dificultad que presenta su definición: “The term *context* is of very common occurrence in the literature on discourse and text analysis and, like the term *discourse* itself, is elusive of definition” (Widdowson 2004: 36 cursivas del autor). Para Widdowson, toda identificación de un texto como tal viene dada por su relación con el contexto que lo rodea. De este modo, la forma en que un texto será interpretado dependerá de cómo se establezca dicha relación. Es más, el significado mismo de un enunciado, entendido esto como algo distinto de la frase, eso es, en su sentido más foucaultiano, estará siempre supeditado al contexto en el que éste es producido (Widdowson 2004: 37). Estos enunciados, recordémoslo, son los que se sitúan en un nivel supera-oracional y cuyo análisis trasciende el plano estrictamente lingüístico. Es en este nivel enunciativo y contextual en el que el discurso se articula.

Finalmente, el término “pretexto” está relacionado directamente con el propósito con el que nace un determinado texto, con el carácter *performativo* del mismo. Widdowson lo explica sucintamente en el siguiente párrafo:

Our understanding of a text, its realization as discourse, depends on the degree to which we can ratify the linguistic and contextual knowledge that its author presumes we share (...). But there is a second condition that also comes into play: this has to do with what we are processing the text for, what we want to get out of it, the *pretextual purpose* which controls the nature of the engagement (Widdowson 2004: 80 cursivas mías).

1.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

Para Fairclough (1992), como para Foucault, todo discurso es en sí mismo “constitutivo” o “constructivo” de una determinada estructura social y no simplemente un objeto subordinado a ella. Desde esta perspectiva, Fairclough propone distinguir tres

tipos de “efectos constructivos” (*constructive effects*): el primero se refiere a la construcción del yo social (*social self*) o identidad; el segundo, a la construcción de las relaciones sociales entre la gente; y el tercero, a la construcción de “sistemas de conocimiento y de creencia” (*systems of knowledge and belief*) (Fairclough 1992: 64).

En esta misma línea, y partiendo también del presupuesto según el cual el discurso no sólo actúa como vehículo de una determinada “forma de ver el mundo” sino que también tiene la capacidad de “construir” determinadas formas de conocimiento, Carbonell (2003b), añadiendo al espectro de Fairclough la construcción del Otro, propone el siguiente modelo de construcción semiótica de la alteridad:

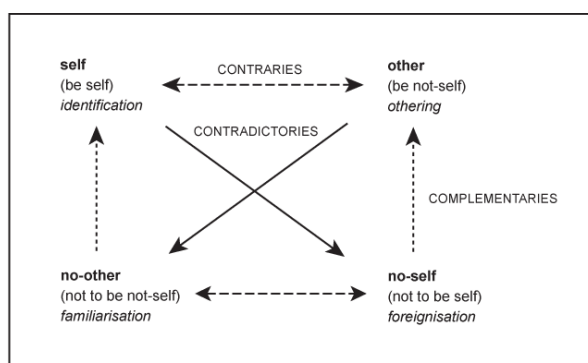


Figure 2: the semiotic construction of the Other

El modelo de Carbonell parte de cuatro enfoques o formas de abordar la construcción del Otro, cada una de las cuales lleva asociada un determinado tipo de estrategias textuales. El primero de estos enfoques es el que identifica al Otro con el Mismo, es decir, el que concibe la alteridad como algo esencialmente propio. Las estrategias correspondiente a este primer enfoque, al que Carbonell denomina *Self* (Mismo), son las de *identificación*. Un ejemplo de este tipo de estrategias podría ser el uso de pronombres personales de primera persona ligados al Otro *-nosotros, nuestro, etc.-*, o la identificación de elementos a priori ajenos con elementos propios (un ejemplo podrían ser las recientes declaraciones de un conocido miembro de un partido independentista catalán en las que identifica el pueblo catalán con el palestino).

El segundo enfoque, que recibe el nombre de *No-Other* (No-Otro), es complementario al primero y es el que aborda la construcción del Otro como algo similar, aunque no

exactamente igual, al Mismo. Las estrategias asociadas a este segundo enfoque son las de *familiarización*, aunque a veces también se incluyen otras estrategias similares a ésta, como las de *domesticación* o *apropiación*. Un ejemplo de este tipo de estrategias podría ser la denominación “Los Moros españoles” empleada por Conde para referirse a los árabes de al-Andalus (Conde 1799: xv). Como sostiene Carbonell:

In trying to translate the foreign in familiar terms (or in familiar categories of otherness), the hegemonizing machinery is exposed. The deep chasm of the untranslatable opens up; an infinite fugue of significances. And the result is something (a text, an identity) that is *between* two worlds, not exactly foreign of our own, but at the same time both: a text which carries with it the stigma of displacement and the untranslatable (Carbonell 1997a: 249).

El tercer enfoque, que Carbonell denomina *No-Self* (No-Mismo), se opone al segundo y se caracteriza por concebir al Otro como algo distinto del Mismo, aunque este Otro está dotado de rasgos reconocibles según los códigos propios. Las estrategias que suelen acompañar a este tercer enfoque son las de *extranjerización*, a veces también denominadas de *extrañamiento* o *exotización*. En relación con estas estrategias de *extrañamiento*, Carbonell propone lo siguiente:

Deberíamos considerar el extrañamiento como una serie de respuestas a la situación en la que el texto extranjero (y específicamente un texto “exótico”) se acepta en el contexto de destino, como parte de las normas culturales que determinan las convenciones mediante las cuales se clasifica y categoriza una obra extranjera, de modo que se le asigna un significado como *signo* “exótico”, que realiza en la cultura de destino la función que se espera que cumplan las obras exóticas (Carbonell 1997c: 171 cursivas del autor).

De este modo, coincidimos con Carbonell en que “un texto exótico –como también una obra de arte “exótica”, “oriental” o “primitiva”- no puede definirse sino como el conjunto de valores que se asume que representa, como la imagen opuesta de la cultura de destino. Este conjunto de valores convencional es lo que proporciona a un texto la condición de “exótico” u “oriental” (Carbonell 1997c: 171).

Finalmente, el cuarto enfoque *-Other (Otro)-* es el que concibe el Otro como algo intrínsecamente distinto al Mismo. Este enfoque, opuesto al Mismo y complementario del No-Mismo, lleva asociadas las estrategias de *alterización* (por ejemplo, el uso de pronombres de tercera persona *-ellos, suyo, de ellos-*; el uso de demostrativos de tercer grado *-aquellos hombres, aquella cultura, aquella lengua-*; etc.).

Con este modelo creemos poder dar respuesta a ciertos interrogantes de tipo metodológico sobre la identificación de formas de pensamiento y conceptualización del Otro, interrogantes como los que en el ámbito específico de la traducción y desde una perspectiva estrictamente ideológica, ya se han planteado muchos teóricos, entre ellos Ian Mason:

How are ideologies to be objectively identified? Can they be pinned down in the use of discrete items of language? What should the translator's attitude be towards whatever is perceived to be ideology of the source text? How far will the perceptions of the readers of the target text match those of the readers of the source text?" (Mason 1994: 25).

1.5. Algunas consideraciones acerca del corpus

Las obras que forman el corpus elegido para nuestro estudio tienen en común el hecho de ser todas traducciones del árabe al español de obras históricas medievales sobre al-Andalus. Todas estas obras, consideradas unánimemente canónicas dentro de los estudios historiográficos andalusíes, fueron traducidas por arabistas españoles de primerísima línea y con una gran influencia dentro de la propia disciplina en las distintas etapas de la evolución de ésta. En efecto, todos los traductores de estas obras ocuparon puestos de reconocido prestigio en universidades españolas, instituciones gubernamentales, centros de investigación y archivos históricos. Todos ellos fueron asimismo miembros de la Academia de Historia, de la Real Academia de la Lengua o de

ambas a la vez, a excepción de Francisco Javier Simonet, quien sin embargo fue premiado por la primera el año 1867 por su *Historia de los mozárabes de España* y por la segunda el año 1888 por su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*²⁹.

En cuanto al período histórico que abarca nuestro corpus, éste se extiende del 1799, año en que Conde publica su *Descripción de España*, hasta el 1975, año de la publicación de *Andalucía contra Berbería*, de García Gómez. La elección de Conde y de García Gómez como “lindes” históricos de nuestro corpus nos parece que está suficientemente justificada si se tiene en cuenta que estos dos arabistas han venido encarnando respectivamente el preludio y el epílogo de la tradición arabista en España, como se ha tratado de demostrar en el capítulo anterior.

Para terminar, creemos que la noción de *paratexto* como espacio en el que circunscribir nuestro análisis del discurso se justifica por la importancia que dicha noción adquiere para un tipo de textos que, como el nuestro, se caracteriza tanto por su carácter interpretativo de la alteridad, como por su carácter científico-académico. En efecto, es en este tipo de espacios en los que los arabistas, en su función de traductores, despliegan todos sus conocimientos y reflexiones acerca del texto traducido, hasta tal punto que a veces dichos *paratextos* se convierten en verdaderos estudios de referencia en relación a un determinado autor u obra. En este sentido, suscribimos el postulado de Genette según el cual una de las características pragmáticas del *paratexto* es la “fuerza ilocutoria” de su mensaje (Genette 1987: 16).

²⁹ Ambas obras fueron, además, publicadas por sendas Academias.

2. Análisis del corpus

2.1. LA DESCRIPCIÓN DE ESPAÑA DE XERIF ALEDRÍS. TRADUCCIÓN DE JOSÉ ANTONIO CONDE.

2.1.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

El texto que José Antonio Conde tradujo y tituló *Descripción de España* es en realidad el fragmento dedicado a la península ibérica y norte de África de un tratado de geografía de dimensiones mucho mayores. Este tratado, escrito en el año 1154 por el geógrafo de origen ceutí Šarīf al-Idrīsī (شريف الإدريسي), también conocido por al-Idrīs o Xerif Aledrís, está dedicado al rey normando de Sicilia Roger II, en cuya corte había sido acogido el célebre geógrafo. El libro está dividido en los siete climas o regiones que en aquella época se creía que formaban el mundo, cada uno de los cuales aparece a su vez dividido en secciones. La traducción de Conde se limita a la parte del texto correspondiente al cuarto y quinto climas, es decir, aquéllos en los que se incluía la descripción de la península ibérica y del norte de África.

Según Pons Boïgues (1898), durante mucho tiempo la obra de al-Idrīsī había sido conocida en Europa a través de un códice “mutilado” publicado en Roma en 1592 en la imprenta de los Medicis, sin que se supiera nada acerca de la obra original. Esta fue la situación hasta que, a principios del XIX, la Biblioteca de París adquiriera dos ejemplares de la obra completa, en la que se puede apreciar en su totalidad el valor del que ha sido calificado como el tratado de geografía árabe que más ha influido en Europa, y uno de los trabajos geográficos más importantes de toda la Edad Media. A juzgar por lo que relata Conde en el prólogo de su traducción, el texto completo de al-Idrīsī seguiría perdido en 1799, año en que se publica la traducción española. Esta sería la razón por la cual Conde habría decidido emprender la traducción del códice “mutilado” de Roma, concretamente de la parte relativa a la península ibérica y norte de África.

El título original de la obra completa de al-Idrīsī es *نزهة المشتاق في اختراق الأفاق* (literalmente, “Recreo de quien desea recorrer el mundo”), aunque también es conocida por el nombre de *كتاب الرجاري* (*Libro Rogeriano o Libro de Roger*). No tenemos conocimiento de dónde procede el título árabe que encabeza el texto bilingüe de Conde y que reza *ذكر الأندلس* (literalmente, “Memoria de al-Andalus” o “Mención de al-Andalus”). Una hipótesis podría ser que se tratara del nombre que al-Idrīsī dio al capítulo relativo a esta región dentro de su obra completa. Otra, el título que el “mutilador” de la obra completa diera a esta parte de su texto. Sea como fuere, el caso es que la traducción que Conde dio de este título fue el de la *Descripción de España de Xerif Aledrís*.

El texto original en árabe del que disponemos es el que aparece incluido en el libro de Conde, acompañando a su traducción. Según explica el propio traductor en el prólogo de la obra, se trata en efecto de la edición del manuscrito árabe impresa en Roma en 1592. Parece que tal edición cuenta con numerosos errores, algunos de los cuales Conde dice haber corregido en su traducción.

En cuanto a al-Idrīsī, lo cierto es que existen pocos datos sobre su persona. Pons Boïgues explica la ausencia de su nombre en las principales biografías y tratados de historiadores árabes por “el pecado de abandonar su patria y buscar un asilo cerca de un rey cristiano, a quien elogia pomposamente en su obra” (Pons Boïgues 1898: 232). En cuanto a Dozy y Goeje, parece que dan por bueno el año 1100 a la hora de situar su nacimiento, así como su origen ceutí. También parece bastante probado que al-Idrīsī estudió en Córdoba, ciudad de la que ofreció una descripción muy detallada en su obra completa.

En lo tocante a las circunstancias que rodean la redacción del libro, parece que el rey Roger pidió a al-Idrīsī una descripción de la tierra hecha según observaciones directas, y no según libros. Éste reunió entonces a un grupo de hombres cabales que, acompañados de dibujantes, partieron en distintas direcciones para recabar toda aquella información

que estuviera en sus manos acerca de los lugares que visitaban. Después, estos hombres relataban al-Idrīsī lo que habían visto, y éste lo iba anotando todo en su tratado.

2.1.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción

La *Descripción de España de Xerif Aledrīs*, tratado de geografía de al-Andalus, fue traducida por Juan Antonio Conde en 1799. Esta obra, además de constituir la primera traducción directa del árabe al español que existe de un texto histórico de al-Andalus desde la época de Alfonso X, marca un antes y un después para el arabismo español³⁰. Siendo además la *Descripción* la primera obra traducida por Conde, y éste el primer arabista español “moderno”, podemos concluir que la traducción de esta obra fue la primera que se realizó después del vacío de dos siglos que siguió al arabismo clásico.

Pero la traducción de la *Descripción* constituye, ante todo, un acontecimiento de gran relevancia para la historiografía española por ser la primera vez que un erudito buscaba explicar la historia medieval española (aunque en este caso fue más bien la geografía) a través de las fuentes árabes. La traducción de Conde fue, en este sentido, pionera en muchos ámbitos: en el historiográfico, porque por primera vez se acudía a una fuente árabe para explicar la historia de la España medieval; en el institucional, porque fue la primera traducción del árabe publicada por la Imprenta Real; en el metodológico, porque abría el camino de la traducción como herramienta para la comprensión del pasado; y finalmente en el traductológico, al constituir la primera traducción directa del árabe al español realizada por un arabista en época “moderna”.

La obra, un tratado sobre la geografía de la península ibérica, está formada por un prólogo del traductor (pp. iii-xx), por la traducción íntegra del manuscrito de al-Idrīsī en edición bilingüe árabe-español (pp. 1-129), y por las notas a final de documento, que el traductor incluye bajo el epígrafe *Anotaciones al tratado de Xerif Aledrīs* (pp. 130-234).

³⁰ Una traducción anterior de la misma obra, aunque al latín, fue la realizada por el maronita de origen libanés Miguel Casiri a principios del siglo XVIII y una posterior a la traducción de Conde fue realizada por Eduardo Saavedra y Moragas en 1881, todas ellas partiendo, al igual que la versión de Conde, de la versión “mutilada” de la obra del célebre geógrafo.

En cuanto a la traducción propiamente dicha de la *Descripción* de Conde, ésta fue realizada, como ya se ha señalado, a partir de una copia abreviada de la obra de al-Idrīsī.

Al inicio del prólogo a la *Descripción de España*, Conde expone el motivo que le ha llevado a traducir esta obra, a saber, sacar del olvido aquellos textos árabes fundamentales para interpretar la historia de la España medieval. El prólogo arranca con una disertación acerca de la lengua árabe y de la importancia de ésta para España, seguida de una dura crítica a la expulsión de los árabes y de su cultura de la península ibérica. Tras condenar los decretos del Cardenal Cisneros, Conde se lamenta de la pérdida que significó para la historia y cultura de España la quema de más de ochenta mil volúmenes, entre ellos obras de un valor incalculable para la ciencia y la cultura universal. A esta extirpación del legado andalusí siguió un progresivo olvido y general abandono de la lengua árabe, lo cual, según Conde, terminaría por hacer que los pocos libros en árabe que sobrevivieron a la quema ya no encontraran quien los tradujera.

Después de ello, Conde dirige una palabras de elogio a S. M. el rey Carlos IV de Borbón por prestar su apoyo a aquellos que se dedican a la lengua árabe. Este elogio le lleva a hacer otro tanto al rey Alfonso X, de quien Conde alaba los esfuerzos invertidos en la elaboración de obras como las Tablas Alfonsinas y de la traducción de infinidad de obras llegadas de Oriente. El conocimiento de la lengua árabe, así pues, es entendido para Conde en términos de utilidad, es decir, de la utilidad que supone el conocimiento de esta lengua para entender el pasado de España. A continuación, traza la historia de al-Idrīsī y de su *Descripción de España*, obra que escribió en Sicilia en 1153 en la corte del rey Roger II, al cual va dedicado el libro, y luego se adentra en la descripción precisa de la obra: su estructuración por *climas* o regiones geográficas y las medidas más utilizadas para calcular las distancias de un lugar a otro. Finalmente, expone cuál ha sido su método de traducción, del cual hablaremos en detalle un poco más adelante.

A pesar de su importancia, la traducción de la *Descripción de España de Xerif Aledris* de Conde fue muy criticada por el arabismo español e incluso por el orientalismo europeo, especialmente por Dozy (Manzanares de Cirre 1972: 66-67). Las ideas liberales de Conde, así como la influencia que su obra recibió de la corriente romántica

européa, con su inclinación estética hacia lo exógeno y su afición por lo “oriental”, podrían explicar en parte la reticencia explícita de muchos arabistas en incluir a Conde dentro de la escuela de arabistas españoles, pese a la importante labor que desempeñó dentro de los estudios árabes en España y pese al reconocimiento, tanto institucional como del gran público, que recibió en vida³¹. Asimismo, nos preguntamos si esa “falta de método” que le achaca Manzanares de Cirre, así como esa “falta de rigor” tan criticada por Dozy, Saavedra y otros, no sería una de las razones por las que Conde se vio a menudo desposeído del título de “padre del arabismo español” que tradicionalmente se ha asignado a Gayangos, posterior a él.

2.1.3. Estudios de los *paratextos*

Los *paratextos* en la traducción de Conde de la *Descripción de España* al-Idrīsī se reducen a tres: la portada, un prólogo y las notas a la traducción que se recogen al final del documento. En los siguientes apartados ofrecemos un análisis detallado del contenido de cada uno de ellos.

2.1.3.1. La portada

La portada del libro traducido por Conde (ver apéndice) contiene tres elementos que resultan especialmente valiosos para el análisis de las nociones de identidad y alteridad. El primero de ellos tiene que ver con el propio título de la obra, el cual figura en la portada tanto en su versión original en árabe como en su traducción española. Una primera observación a propósito de la traducción del título recae inevitablemente en la doble modulación que realiza el traductor al verter ذكر الأندلس (literalmente “memoria” o “mención” de al-Andalus) por *Descripción de España*. El cambio de al-Andalus por España sugiere una identificación entre ambos apelativos, como si el territorio designado por al-Idrīsī bajo la denominación de al-Andalus -y que comprende la totalidad de la península ibérica, más una parte del norte de África-, se correspondiera

³¹ Recordemos que Conde fue miembro numerario de las dos Academias y que sus obras –sobre todo su *Dominación de los Árabes en España*- gozaron de una gran popularidad en España y en el extranjero.

con el territorio denominado España. De hecho, al-Idrīsī utiliza deliberadamente el término “al-Andalus” (الأندلس) y no la denominación “España” (اسبانيا, *Isbania*), a pesar de que ésta también existe en árabe y de que el propio traductor da su etimología y sentidos exactos en una de las notas (Conde 1799: 133). En efecto, la palabra *Isbania*, de posible origen fenicio, es de uso menos frecuente en las fuentes andalusíes por razones obvias: el término con el que los árabes bautizaron las nuevas tierras conquistadas terminó imponiéndose al antiguo nombre, que fue cayendo progresivamente en desuso. En cambio, la identificación implícita entre los términos “al-Andalus” y “España” constituirá, como veremos, uno de los rasgos comunes de los textos que componen nuestro corpus.

El segundo rasgo destacable de la portada, aunque pueda pasar fácilmente desapercibido al lector en una primera lectura, revela una nueva identificación —esta vez más consciente y explícita— por parte del traductor entre sí mismo y la lengua-cultura que traduce. Esta identificación viene marcada por la “arabización” de la primera parte del nombre del traductor, que se presenta a sí mismo como Don *Josef* Antonio Conde. Se podría interpretar aquí tal traducción como un reflejo de la moda romántica que, como ya vimos, abogaba por el uso de nombres árabes por parte de los literatos y letrados de la primera mitad del siglo XIX (Manzanares de Cirre 1972: 111).

El tercer y último aspecto a señalar de la portada es de orden extralingüístico. Se trata de la mención, por un lado, a la Imprenta Real, editora de la traducción, y por el otro al vínculo profesional de José Antonio con la Real Biblioteca. Ambos datos, juntamente con los que ya ofrecimos en el capítulo precedente acerca de la persona de Conde — recordemos que fue miembro numerario de las dos academias— indican al lector que el texto recibió el apoyo institucional necesario para ser traducido, publicado y difundido. Esta estrecha relación entre conocimiento y poder, objeto central de las reflexiones de pensadores como Foucault o Said, marcará de manera significativa el desarrollo del arabismo español y la producción de sus textos.

2.1.3.2. *El prólogo*

Si en la portada se han observado dos signos evidentes de identificación (la de al-Andalus por España, y la de José por *Josef*), en el prólogo esta identificación se presenta de un modo más implícito (ver muestra en el apéndice). Marcado por la tensión entre *nosotros* (los españoles) y *ellos* (los árabes), el prólogo no deja de ser un homenaje a la cultura árabe extinguida en España, a la que el traductor ensalza continuamente. En efecto, Conde no sólo condena la devastación del legado andalusí, sino que se lamenta también de la falta de eruditos que manejen en España la lengua árabe, una lengua que si para algo debe servir es para “ilustrar las cosas de *nuestra* historia” (Conde 1799: ix). A continuación ofrecemos una relación de enunciados en los que se aprecia la admiración expresada por Conde hacia el pueblo y cultura árabes:

La <i>excelente</i> lengua de los Árabes (Conde 1799: iii)
(El árabe) se hablaba en las riberas del Guadalquivir y del tajo <i>con la misma elegancia</i> que en el Yemen (Conde 1799: iii)
Del olvido e ignorancia de esa <i>antigua y preciosa</i> lengua nacieron... (Conde 1799: iv)
Casi todas las naciones eran bárbaras, quando <i>los Árabes eran doctos</i> ... (Conde 1799: iv)
Consumidos así <i>los tesoros</i> de la literatura árábica... (Conde 1799: v)
Desde que por el favor del <i>sabio y generoso</i> Califa Almamum se trasladaron al Asia ... (Conde 1799: vii)
Los Príncipes sus sucesores con igual empeño protegieron <i>á los sabios</i> , se hicieron <i>excelentes</i> tablas astronómicas... (Conde 1799: vii)
Los Príncipes que promovían <i>tan útiles</i> trabajos... (Conde 1799: vii)
Los más <i>doctos</i> Árabes... (Conde 1799: viii)
Este <i>precioso</i> libro cayó en manos... (Conde 1799: x)

Este progresivo distanciamiento entre *nosotros* y *ellos*, aunque claramente orientado hacia la exaltación del Otro, culmina con la referencia de Conde a su método de traducción³², verdadero homenaje a la alteridad de corte más extranjerizante:

³² Utilizamos *método* según la definición de Hurtado Albir, para quien “el *método* traductor supone el desarrollo de un proceso traductor determinado regulado por unos principios en función del objetivo del

En la traducción he conservado algunas voces árabes, y casi siempre las siguientes: *Veled* tierra, pueblo; *Medina* ciudad; *Caria* alquería o villar de corta población; *Aldea* sitio de labranza, casas de campo de labor; *Dar* casa; *Menzil* posada, parador; *Bahr* mar; *Gezira* ó *Algezira* isla ó península; *Albuhira* ó *Albufera* marina, costa de mar; *Nahr* río, corriente; *Wad* ó *Guad* lo mismo, río, arroyo; *Cántara* ó *Alcántara* puente; *Mersa* puerto; *Tarif* ó *Tarf* puntal, cabo, promontorio; *Gebal* monte; *Hisn* castillo, fuerte; *Calaat* ó *Alcalá* lo mismo; *Munia* ó *Almunia* fortificación excelente inaccesible; *Alcázar* casa fuerte; y generalmente la pronunciación arabesca que tenían los nombres de los pueblos, montes y ríos” (Conde 1799: xviii-xix).

Como se puede entrever, la técnica de traducción dominante en este fragmento es el préstamo de voces árabes *no* existentes en español y, por lo tanto, difícilmente reconocibles por un lector que desconozca la lengua árabe. Lo mismo sucederá con la traducción de los topónimos de la geografía española recogidos en el libro de al-Idrīsī, que Conde conservará en su forma árabe, como Tolaitola para referirse a Toledo o Corteba para referirse a Córdoba (ver muestra en el apéndice).

Finalmente, antes de terminar el prólogo Conde expresa su voluntad de corregir los defectos manifiestos del texto original y traducir “muy a la letra”, cuidando principalmente la exactitud de la traducción. También advierte al lector que en las notas a final del libro no se recogen más que “conjeturas que fácilmente se me ofrecían recorriendo el tratado” (Conde 1799: xx).

2.1.3.3. Las notas

Bajo el epígrafe *Anotaciones al tratado de Xerif Aledrís* se recogen más de cien páginas de notas. Estas notas constituyen de hecho un estudio en profundidad de la obra de al-Idrīsī, a la vez que un espacio en el que el traductor puede desplegar, desde un discreto

traductor; el método tiene, por consiguiente, un carácter supraindividual y consciente (aunque a veces puede ser inconsciente) y responde a una opción global que recorre todo el texto (Hurtado Albir 2001: 249-250).

segundo plano, su vasta erudición. De entre las distintas notas, hemos escogido dos particularmente interesantes para nuestro estudio. Se trata de las correspondientes a las definiciones de los términos *Andalus* y *Esbania*. Siguiendo a Conde:

Andalus, este nombre que dan *los Árabes* á España, provino del de Wandalos y Wandalusia, que se llamaba la Bética por la ocupación de los Wandalos y otras naciones del Norte. *Los Árabes* quando entráron en España hicieron general á toda la Península el nombre de la primera provincia que ocupáron; y *todos los Orientales, Árabes y Persas* la llaman أرض الأندلس *Ard al-Andalus*, la tierra de Andalusia. (...) Si *nuestra España* fuese obscura y caliginosa como la Noruega ó Laponia, vendría bien la conjetura de Casiri, y diríamos que venía de حندلس *país obscuro y tenebroso*: sin embargo cada uno es libre en estas materias, y puede aventurar su parecer (Conde 1799: 132 cursivas mías).

En cuanto a la definición que Conde da de *Esbania*, es la siguiente:

Esbania ó *Isbania*, esto es, España: este nombre halláron que tenía nuestra Península quando *los Romanos* principiáron á tener noticia de ella; el nombre oriental, y se le darían *pueblos de África*, colonias de Fenicia; y en esta lengua *Sefania* o *Spania* es *septentrional, boreal*, y tal es su situación respecto de África (Conde 1799: 133 cursivas mías).

Por lo demás, no se percibe un posicionamiento espacial del traductor en relación con la presencia del Otro en las notas. Las leves críticas que puede dirigir a la cultura árabe en un determinado aspecto, las puede dirigir a la cultura española, griega, latina, etc. en otros aspectos. Se aprecia una neutralidad que parece avalada por la apertura y los vastos conocimientos de otras lenguas y culturas del traductor (griego, latín, hebreo, persa y árabe). Lo que sí es fácilmente perceptible, en cambio, es la distancia que establece Conde entre “ellos” (árabes, romanos, orientales, persas...) y “nosotros” (los españoles).

2.1.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

Dadas las informaciones obtenidas tanto en los *paratextos* de la *Descripción* de Conde, no creemos aventurado sostener que su traducción, a pesar de las críticas que recibió posteriormente por parte de Dozy y de otros orientistas, es de naturaleza eminentemente erudita. De ello dan fe sobre todo el prólogo y las notas que arrojan la traducción. Del prólogo se puede decir, como ya se ha visto, que en él se hace explícito un interés por la cultura árabe en general, y por la cultura árabe andalusí en particular. Este interés tiene tanto de atracción por lo ajeno, por lo distante en el tiempo y en el espacio cultural, como de deseo de conocimiento, de búsqueda de la verdad histórica.

En cuanto a la construcción de las nociones de identidad y alteridad, se observa una tensión entre *nosotros* y *ellos* manifestada principalmente en el abuso de los pronombres “nosotros” y “nuestro” para referirse, no sólo a los españoles contemporáneos al traductor, sino también a una imprecisa población “no árabe”, tal vez representada por el elemento “cristiano” o “castellano”, del período andalusí.

En efecto, la identificación en los *paratextos* analizados se establece claramente con el elemento “español” (contemporáneo al autor) en oposición al elemento “árabe” (situado en un pasado remoto y glorioso), que recibe todos los atributos de la alteridad. Esta alteridad concentrada en el elemento “árabe” no implica, sin embargo, menosprecio o desdén sino todo lo contrario: se convierte en objeto de admiración y respeto por parte del traductor.

Pero la *alterización* no es la única técnica empleada por Conde en sus *paratextos*. Se advierte también una tendencia hacia la *exotización* (No-Mismo) representada aquí por los préstamos árabes para ciertos sustantivos (río, pueblo, etc.), así como para los topónimos españoles (Tolaitola, Corteba, Esbilia, etc.). Se observa asimismo una cierta familiarización con el autor del libro y, por extensión, con los “moros” que éste representa (Conde 1799: xv). En los siguientes cuadros se recogen los enunciados más

recurrentes en la articulación del discurso del Otro de los *paratextos* de la *Descripción de España* de Conde:

MISMO
(IDENTIFICACIÓN)
...se fue extrañando de <i>nuestra</i> Península... (Conde 1799: iii)
La enemistad y el odio de <i>nuestros</i> antepasados con los Moros... (Conde 1799: iii)
El celo de algunos Prelados eclesiásticos no quedó satisfecho hasta que arrojó de entre <i>nosotros</i> ... (Conde 1799: iii)
La industria y población de <i>nuestros</i> lugares y la agricultura de nuestros campos (Conde 1799: iii-iv)
<i>Nuestros</i> Prelados eclesiásticos (Conde 1799: v)
En <i>nuestros</i> mejores historiadores... (Conde 1799: v)
Las obscuridades de <i>nuestra</i> historia en las cosas de los Moros... (Conde 1799: vi)
Esto ha llenado <i>nuestras</i> Crónicas de especies falsas... (Conde 1799: vi)
La ignorancia en las noticias de <i>nuestra</i> literatura y en los orígenes de nuestra lengua... (Conde 1799: vi)
<i>Nuestro</i> Sabio rey D. Alfonso... (Conde 1799: viii)
Ilustrar las cosas de <i>nuestra</i> historia... (Conde 1799: ix)
Trata de <i>nuestra</i> Península más que ningún otro geógrafo... (Conde 1799: ix)
<i>Nosotros</i> la consideramos como una lengua... (Conde 1799: xv)
La merhala, que <i>nosotros</i> llamamos jornada... (Conde 1799: xv)
Como <i>nuestros</i> manuscritos han sido de adquisiciones casuales... (Conde 1799: xviii)

OTRO
(ALTERIZACIÓN)
La lengua de <i>los Árabes</i> ... (Conde 1799: iii y v)
El imperio de <i>los Musulmanes</i> ... (Conde 1799: iii)
La enemistad y el odio de nuestros antepasados con <i>los Moros</i> ... (Conde 1799: iii)
<i>La gente mora</i> ... (Conde 1799: iii)
<i>Los Árabes</i> eran doctos (Conde 1799: iv)
Memorias históricas de <i>los Árabes</i> ... (Conde 1799: vi)
En las cosas de <i>los Moros</i> ... (Conde 1799: vi)

Los más doctos <i>Árabes</i> , Hebreos y Moros... (Conde 1799: viii)
Los más célebres escritores <i>de Oriente</i> ... (Conde 1799: ix)
Según <i>los Árabes</i> y Persas... (Conde 1799: xiii)

NO-OTRO (FAMILIARIZACIÓN)
Nuestro Aledrís (Conde 1799: xiii)
Nuestro geógrafo (2 veces) (Conde 1799: ix-xvi)
Los Moros españoles (Conde 1799: xv)
Nuestro Xerif (2 veces) (Conde 1799: xvi)
Nuestro autor (Conde 1799: vii)

NO-MISMO (EXTRANJERIZACIÓN)
El método traductor que Conde presenta en el prólogo y que se basa principalmente en el uso de préstamos árabes (<i>Véled, Bahr, Medina</i> , etc.).

2.1.4. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Conde observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada *alterización* de los enunciados referentes al elemento árabe-musulmán, *alterización* que aparece reforzada por una no menos manifiesta identificación del autor con el elemento “español” y por una también clara *exotización* o *extranjeringización* de ciertos enunciados mediante el recurso sistemático a préstamos árabes para designar los nombres genéricos de lugar (*Véled*, por pueblo; *Medina*, por ciudad, *Nahr*, por río; *Bahr*, por mar, etc.), los topónimos (*Tolaitola*, por Toledo; *Corteba*, por Córdoba; *Barxiluna*, por Barcelona, etc.) o determinadas medidas de longitud. Este discurso *alterizador*, sin embargo, se identifica de lleno con el discurso de admiración romántica del Otro (“la *excelente* lengua de los árabes”; “de esa *antigua y preciosa* lengua”; “*el sabio y generoso* califa *Almamun*”, etc.) que como ya vimos en el capítulo anterior dejó una innegable huella en la España intelectual de principios del siglo XIX. En cuanto al discurso identitario, se

articula como ya hemos visto por un uso regular de estrategias de *identificación* con el elemento español o castellano, como “nuestra lengua”, “nuestro sabio rey Don Alfonso”, “nuestra Península”, etc.

2.2. *THE MOHAMMEDAN DYNASTIES IN SPAIN*, DE AHMAD IBN MUHAMMAD AL-MAQQARĪ. TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE PASCUAL DE GAYANGOS

2.2.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqarī (أحمد ابن محمد المقرئ), también transcrito al-Makkari, nació en la ciudad de Tremecén a finales del siglo XVI y desde joven se interesó por los estudios andalusíes, concretamente por la literatura e historia de al-Andalus, de las se convertiría en uno de sus más destacados transmisores. Después de vivir en Fez y de viajar a Marrakech, Agmat, el Cairo –donde se casó–, Jerusalén, la Meca y Damasco, al-Maqqarī emprendió la redacción de lo que en un principio debía ser una biografía del célebre visir y polígrafo andalusí Ibn al-Jatīb (ابن الخطيب) y de los literatos de su tiempo. En el año 1629, sin embargo, al-Maqqarī dio a luz la versión definitiva de una obra mucho más ambiciosa: su fundamental *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وتاريخ لسان الدين ابن الخطيب* (literalmente, “Exhalación del delicioso perfume del ramaje andalusí e historia de Lisan ad-Din Ibn al-Jatīb”)³³.

Esta obra, con diferencia la más célebre de al-Maqqarī, tiene el gran mérito de ser una de las únicas que recorren toda la historia de al-Andalus, historia reconstruida a partir de numerosos fragmentos de obras árabes andalusíes, algunas de ellas perdidas actualmente. La falta de método y de cohesión interna de la obra se ve compensada con creces por el valor documental y enciclopédico de la misma, que abarca desde la conquista de al-Andalus por los ejércitos árabes hasta la caída de Granada, pasando por la descripción física de la península, la historia de los califas y reyes andalusíes, la descripción de Córdoba o la historia literaria de al-Andalus.

La obra completa se imprimió en la imprenta egipcia de Bulak en 1862. Además, el texto árabe de la primera parte (la dedicada a la historia de al-Andalus) fue publicado en Leiden y Londres de 1855 a 1861 por Dozy, Dugat, Krehl y Wright con el título

³³ Es habitual en las obras árabes medievales la invención de títulos en forma rimada, así como el uso de figuras retóricas propias del estilo poético.

Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne. En 1840 y bajo los auspicios de la Oriental Translation Fund de Londres, Pascual de Gayangos extractó y tradujo al inglés la obra de al-Maqqarī dándole el título de *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*.

2.2.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción

La traducción que Pascual de Gayangos realizó de la obra cumbre de al-Maqqarī y que apareció publicada en inglés y en dos volúmenes (en 1840 y 1843 respectivamente) bajo el título mencionado de *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, vino a llenar un importante vacío dentro de los estudios andalusíes. En efecto, la idea de emprender la traducción de una obra de tal envergadura nació, según el propio Gayangos, de la necesidad que los estudios andalusíes tenían de publicar las traducciones de las obras escritas en árabe, con el fin de poder compararlas con los datos que ofrecían las crónicas castellanas (Gayangos 1840: viii). Además, la obra de al-Maqqarī era el único texto, según el conocimiento de Gayangos, que presentara una historia continua de las conquistas y establecimientos de los musulmanes en España a través de un amplio abanico de textos de otros historiadores (Gayangos 1840: xiii-xiv).

Según cuenta el propio Gayangos en la introducción del libro de al-Maqqarī (Gayangos 1840: xii-xiii), su intención inicial había sido traducir la obra al español. De hecho, ya habría emprendido y casi terminado la traducción castellana cuando recibió una propuesta de traducción inglesa y publicación de la obra de parte del presidente de la Oriental Translation Fund. Gayangos la aceptó y se trasladó a Londres, como explica él mismo en el siguiente fragmento:

This [the Spanish translation] I had nearly completed and illustrated with notes and copious extracts from other Arabian manuscripts in the public libraries, or in my own collection, when, in one of my visits to this country, I had the honor of becoming acquainted with the President of the Oriental Translation Fund, who kindly suggested me the idea of offering to the Committee a translation of Al-maqqarī's work (sic.), found in the library of

the British Museum. My offer being accepted, I fixed my residence in London, and recommenced the version in English” (Gayangos 1840: xiii).

Además de los argumentos esgrimidos por el propio traductor, la elección de esta obra para ser traducida demostraba también, en la opinión de Monroe, una gran inteligencia por parte de Gayangos, pues de este modo podría rectificar todos aquellos errores de método cometidos por Conde en sus traducciones, especialmente su tan criticada falta de rigor científico. Tal rectificación, en el caso de Gayangos, se plasmaría en una estricta metodología, así como en un aparato crítico de gran exactitud científica, rasgo que estaría totalmente ausente en la traducción de su predecesor (Monroe 1970: 73).

En cuanto a la traducción de la obra de al-Maqqarī, Gayangos traduce de la segunda parte –la vida del visir y cronista Ibn al-Jatīb– sólo algunos extractos relativos a la historia del reino de Granada. De la primera, dividida en ocho libros, traduce aquéllos relacionados más directamente con la historia de al-Andalus. Así pues, traduce íntegramente los libros I, II, III, IV y VIII, que tratan específicamente de la historia de al-Andalus; traduce parcialmente el VII, dedicado a la literatura andalusí; y casi no traduce los V y VI, que contienen las vidas de ilustres musulmanes españoles que viajaron a Oriente en busca de conocimiento y viceversa.

A pesar de tratarse de una traducción parcial del texto de al-Maqqarī (Gayangos eligió aquellos pasajes que consideró más relevantes para los estudios andalusíes y para el público en general), lo que valió algunas críticas en su momento y también posteriormente (Manzanares de Cirre 1972: 91), la obra tuvo una gran repercusión no sólo en el mundo académico, sino también en el público de habla inglesa de mediados del siglo XIX. De hecho, y como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, Gayangos no traducía solamente para un público especializado, sino también para el gran público. En este sentido, *The History of Mohammedan Dynasties in Spain* sigue siendo considerada unánimemente un monumento a la erudición y una obra fundamental en la historiografía andalusí.

2.2.3. Análisis de los *paratextos*

Los *paratextos* en la traducción de Gayangos de la obra de al-Maqqarī son fundamentalmente seis: la portada del libro; el prólogo del traductor (*The Translator's Preface*); una nota bio-bibliográfica (*Some Account of the Author and his Writings*); las notas al final del documento (*Notes and Illustrations*) que, entre los dos volúmenes, suman un total de casi cuatrocientas páginas; nueve apéndices (cinco en el primer volumen y cuatro en el segundo); una sección de tablas cronológicas y genealógicas (en el segundo volumen); y finalmente tres índices: uno de voces citadas en transcripción, otro de voces citadas en árabe y otro de palabras españolas de origen árabe (también en el segundo volumen). Para nuestro análisis tendremos en cuenta todas estos *paratextos*, si bien prestaremos especial atención a los cuatro primeros, por ser en éstos en los que se manifiestan de forma más clara las nociones de identidad y alteridad.

2.2.3.1. La portada

En la portada de la traducción de al-Maqqarī por Gayangos (ver apéndice) destacan dos cuestiones. La primera tiene que ver con la traducción del título de la obra original, que como ya hemos visto en árabe es *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وتاريخ لسان الدين ابن الخطيب*, que literalmente significa “Exhalación del delicioso perfume del ramaje andalusí e historia de Lisan ad-Din Ibn al-Jatīb”, y que Gayangos traduce por *The History of Mohammedan Dynasties in Spain* (“Historia de las dinastías mahometanas en España”). La elección de un título como éste parece estar íntimamente relacionada con los intereses científicos del propio Gayangos, quien en el prólogo de su traducción afirma, al hablar de las fuentes historiográficas cristianas, lo siguiente:

Without attending to the successive revolutions of the Arab states, their internal wars, divisions, and numerous dynasties, without stopping to consider their social condition, or to inquire into the causes of the rise and fall of their power, topics all so closely allied with the subject they had in

hand, those historians proceeded on their course wholly unmoved by the vicissitudes of the Mohammedan kingdoms (Gayangos 1840: viii).

En efecto, el principal interés que presenta esta obra para Gayangos sigue siendo su valor histórico y documental, especialmente debido al hecho de recoger informaciones ignoradas o desdeñadas por los cronistas cristianos, únicas fuentes de consulta de la historiografía española y europea hasta aquel momento. En efecto, la traducción de obras como la de al-Maqqarī, además de permitir una información mucho más contrastada de los hechos históricos, significaba también penetrar en la perspectiva “del Otro”, en sus focos de interés histórico y en su estilo narrativo. Consciente de todo ello, Gayangos parece desechar toda posibilidad de traducir más o menos literalmente el título original, lo cual quizá dotaría al texto de un “exotismo” muy en boga en la época de Gayangos, pero poco o nada afín a los objetivos científicos del traductor. Sí, en cambio, decide incluir en la portada el título árabe original, transcribiéndolo íntegramente, lo cual confirmaría esta voluntad “científica” del traductor, aunque este rasgo también podría incluirse dentro de cierta tendencia exotizante. En cuanto a la elección de la denominación “Spain” en el título, es obvio que carece de la misma significación semiótica que adquiriría de encontrarse en un contexto español. Si bien los orientalistas europeos a menudo empleaban indistintamente los términos al-Andalus y España, creemos que la preferencia del segundo término en detrimento del primero carecía de la connotación ideológica presente en la obra de muchos arabistas españoles.

La segunda cuestión está relacionada con el aval institucional que rodeaba la traducción de Gayangos. En la portada este aval institucional se manifiesta, por un lado, en la mención de la Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, editora de la obra, y por otro lado, en la referencia a los cargos que ocupa el traductor de la misma, al que se presenta como “miembro del comité oriental de traducción y profesor emérito de árabe en el Ateneo de Madrid”.

2.2.3.2. *El prólogo*

En cuanto al extenso prólogo de Gayangos a la obra de al-Maqqarī, éste puede dividirse, a grosso modo, en siete partes. En la primera, Gayangos subraya la gran importancia, tanto histórico-política como cultural, que para Europa tuvo la presencia árabe en la península ibérica (ver muestra en el apéndice). En la segunda, critica el injustificable menosprecio que Europa, y sobre todo España, han demostrado hacia la civilización árabe-andalusí, menosprecio que él explica por el sentimiento de exacerbado nacionalismo y radicalismo católico. En la tercera, hace un somero repaso a la situación de los estudios árabes en España a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, principalmente a través de las figuras de Casiri, de Don Faustino de Borbón y de Juan Antonio Conde. En la cuarta, expone las circunstancias que rodearon la traducción de la obra, es decir, por qué y cuándo decidió emprenderla, de quién recibió apoyo, etc. En la quinta, describe brevemente las partes de las que se compone la obra de al-Maqqarī y ofrece un detalle de las secciones y fragmentos que él ha traducido. En la sexta, presenta una detallada relación de las fuentes originales y obras críticas de las que se ha servido para la traducción y edición del texto. Finalmente, en la séptima parte Gayangos define los criterios de transcripción que ha adoptado para su traducción. Las tres últimas partes que acabamos de referir son una clara muestra del carácter erudito y científico del prólogo de Gayangos. Esta característica deberá ser considerada en el momento de analizar la construcción de la identidad en los *paratextos* de la traducción de Gayangos.

Gayangos da pues inicio a su prólogo con una abierta defensa a la memoria histórica de los árabes en la península ibérica. Para Gayangos, la conquista y establecimiento de los árabes en el sur de Europa debería constituir uno de los temas más susceptibles de despertar “nuestra” curiosidad e interés. Como sostiene en las siguientes líneas:

The followers of Mohammed, whether considered as the enthusiastic warriors whose victorious arms spread terror and consternation over our continent, or as the cultivated race who led the way for us in the career of letters and civilisation, are certainly entitled to a prominent place in the annals of modern Europe. That part of their history especially which relates

to the occupation of the Spanish Peninsula merits a careful investigation
(Gayangos 1840: vii cursivas mías).

Esta reivindicación, sin embargo, no pasa por la identificación de Gayangos con la cultura árabe o por una apropiación de ésta, sino todo lo contrario. Tal y como sucedía con Conde, observamos aquí una clara *alterización* del elemento árabe-musulmán reforzada por una también manifiesta identificación, aunque esta vez tal identificación se establecerá con Europa y no con España, como lo demuestran el empleo de las frases “our continent” or “for us”, en oposición a “the enthusiastic warriors”, “the cultivated race” y “their history”, frases referidas a un “ellos” cuyo referente es claro: “the followers of Mohammad”. En cuanto a la referencia a “the Spanish Peninsula”, observamos una desvinculación manifiesta del autor del prólogo con cualquier identificación “nacional” con ese territorio. Esta falta de auto-identificación de Gayangos con España se confirma en el siguiente párrafo:

In Spain shone the first rays of that civilisation which subsequently illuminated the whole of the Christian world; in *the Arab schools* of Cordova and Toledo were gathered, and carefully preserved *for us*, the dying embers of Greek learning; and it is to *Arab sagacity and industry* that *we* owe the discovery or dissemination of many of the most useful and important modern inventions (Gayangos 1840: vi cursivas mías).

La primera persona del plural parece aquí seguir refiriéndose más a ese “nosotros europeos” del párrafo anterior que a un hipotético “nosotros españoles”, a juzgar por la falta de referencias adicionales en el texto que pudieran apoyar esta última opción. Ciertamente, la identificación del autor con Europa ha quedado suficientemente explicitada desde el inicio del prólogo, con esa clara referencia a “our continent”.

Tras este reconocimiento hacia la civilización árabe y a lo que a ella debe Europa, Gayangos emprende una dura crítica al desinterés e incluso menosprecio mostrado durante siglos en España por las obras árabes, así como contra la ingratitud demostrada hacia los árabes por parte de los historiadores españoles. Esta posición hostil de la historiografía moderna española hacia la civilización árabe andalusí sería la que habría

contribuido, según Gayangos, al desdén y abandono de las crónicas árabes a favor de crónicas cristianas. Como expone el célebre arabista:

Rejecting the means of research afforded them by the abundant historical records of *the Arabs*, as well as the advantages likely to result from a comparison between *the Christian* and *Mohammedan accounts* of the same events, *they* [the Spanish historians] compiled *their histories* chiefly from one-sided national authorities (Gayangos 1840: vii-viii cursivas mías).

Gayangos prosigue, así pues, con su distanciamiento identitario de ambas corrientes de la historiografía andalusí, distanciamiento que construye a través del doble uso de “ellos”, tanto para referirse a los “árabes” como a los “españoles”, como se puede apreciar en la cita anterior. Donde sí en cambio hallamos una nueva identificación es entre los términos “árabe” y “mahometano”, por una parte, y “cristiano” y “español”, por otra. La diferencia entre Gayangos y otros arabistas en este punto reside en el hecho fundamental que Gayangos no se identifica él mismo con ninguno de los dos elementos, sino que permanece al margen, tal vez en ese tercer plano (“europeo”) que le confiere el hecho de encontrarse fuera del entramado identitario español. Nos preguntamos si no es gracias a este distanciamiento que Gayangos ha sido uno de los pocos arabistas clásicos en mostrarse crítico con la historiografía española y en alabar abiertamente la cultura y civilización árabes por sí solas, sin necesidad de añadir a ello un componente o bien “hispanizante” o bien “extranjerizante”. El siguiente párrafo da buena fe de ello:

The Arabs, instead of being commended to the gratitude of modern ages, as *they* assuredly deserved to be, have been often charged with corrupting the infancy of modern literature. In no country of Europe, perhaps, were the pernicious effects of this unjust accusation so sensibly felt as in Spain, once the seat of *their* glory, and the country which participated most largely in the benefits of *their* civilisation. Mariana, and the best Spanish historians, actuated either by violent national hatred, or by a spirit of religious bigotry, have always manifested the greatest contempt for the writings of the Arabs, whom *they* frequently stigmatize as a “ruthless warlike nation, hostile to science and polite literature” (Gayangos 1840: vi cursivas mías).

Todo ello lleva a Gayangos a afirmar que la historia de España en la Edad Media ha sido y sigue siendo un entramado de fábulas y contradicciones, como lo demuestran los numerosos errores hallados en crónicas moriscas como la de Miguel de Luna. Esta crítica, una vez más, es articulada desde una posición de no identificación con ninguno de los dos bandos, eso es, los “árabes” y los “españoles”, como se puede apreciar por la ausencia de pronombres posesivos de primera persona, y el uso de “ellos” (“they”) tanto para referirse a los unos como a los otros. La no identificación de Gayangos se observa, una vez más, en el siguiente párrafo en el que continúa con su crítica, una crítica que ahora va más allá de la historiografía para centrarse en el Gobierno español:

The real cause of it must be sought for in the *superstition* and *intolerance* of the Spanish Government. No attempt was made at any time *to repair* the *awful injury* inflicted on literature in general, and, above all, on the history and antiquities of the Spanish Peninsula, by the *barbarous decree* of Cardenal Ximenez, who caused eighty thousand Arabic volumes to be burnt in the public squares of Granada (...). The Arabic language was *anathematized* as “the rude language of an heretical and proscribed race”, unworthy of being learned by Christians, unless for theological purposes; and the few works that escaped the *general destruction* remained in the hands of *ignorant priests*, the only persons *deemed* capable of perusing them without danger of contamination (Gayangos 1840: viii-ix cursivas más).

El uso por parte de Gayangos de términos peyorativos para designar la actitud de las autoridades españolas en relación con el legado andalusí sirve para construir una crítica que sólo se verá atenuada, según el arabista, a partir del la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el Gobierno español, estimulado por el ejemplo de otras naciones y por una política más liberal, empieza a promover el estudio de la literatura árabe. Esta reflexión llevará a Gayangos a hablar de los primeros estudiosos de los textos árabes del Escorial, concretamente de Miguel Casiri (“the learned” Casiri) y Don Faustino de Borbón, de quien dice “who seems to have passed most of his life in the Escorial Library, with a view to the illustration of the history of *his* native country during its occupation by the Moslems” (Gayangos 1840: x cursivas más).

A continuación Gayangos pasa a referirse a José Antonio Conde. La referencia por parte de Gayangos a este autor es interesante en tanto que señala la deuda que la Europa culta (“literary Europe”) tiene para con su labor, al abordar la historia de los “musulmanes españoles” (“the Spanish Moslems”) exclusivamente a partir de las fuentes árabes, dando lugar a una obra que, según Gayangos, “has been the foundation of *our knowledge* on the history of Mohammedan Spain” (Gayangos 1840: x cursivas mías). Esta referencia resulta especialmente significativa para nuestro estudio de la identidad y alteridad, puesto que aquí Gayangos muestra, por segunda vez en este extenso prólogo, su adscripción identitaria.

2.2.3.3. *Apunte bio-bibliográfico del autor*

El prólogo del traductor aparece seguido por una sección que Gayangos titula *Some Account of the Autor and his Writings*, algo así como “algunos apuntes sobre el autor y su obra” (ver muestra en el apéndice) La presentación que de al-Maqqarī se hace en este apartado es de naturaleza eminentemente científica o académica, como lo evidencian la gran profusión de referencias eruditas a la lengua, cultura y geografía árabes, así como una neutralidad más propia de una enciclopedia que de un prólogo de libro. La nota arranca con una presentación del autor al más puro estilo árabe:

Ahmed Al-makkarī At-telemsáni descended from an ancient and illustrious family established at Makkarah, a village not far from Telemsán, since the invasion of Africa by the Arabs. He was the son of Ahmed, son of Yahya, son of ‘Abdu-r-rahmán, son of Abú-l-‘aysh, son of Mohammed Abú-l-‘abbás, son of Mohammed, son of Ahmed, son of Abú Bekr, son of Yahya, son of Abú-r-rahmán, son of Abú Bekr, son of ‘Alí, of the tribe of Koraysh. He was known in the East by the honorific surnames of *Al-háfedh Al-maghrebi* (the western traditionalist), and *Shehábu-d-din* (bright star of religion). He followed the sect of Málik Ibn Ans (Gayangos 1840: xxxi transcripción del autor).

El texto en su globalidad, que no supera las cuatro páginas, se caracteriza por su naturaleza factual, pues está íntegramente compuesto por las referencias a todos aquellos acontecimientos que marcaron la vida del ilustre historiador árabe: desde los lugares en los que vivió en su infancia y adolescencia, hasta los estudios que cursó, pasando por los lugares que visitó a lo largo de sus vida y las obras que escribió. Todo ello referido siguiendo un orden cronológico y en un estilo sintético, poco (o nada) dado a adjetivos y con escaso (o nulo) espacio para las reflexiones personales.

2.2.3.4. Notas, apéndices y tablas

Tanto las notas, como los apéndices y tablas que siguen a la traducción son de naturaleza eminentemente científica (ver muestra en el apéndice). Bajo el epígrafe *Notes and Illustrations* Gayangos incluye todos aquellos comentarios, explicaciones, referencias y reflexiones de carácter erudito que le han suscitado los distintos capítulos del libro. En los apéndices se recogen las traducciones inéditas de algunos extractos de tipo histórico sacados principalmente de la biblioteca del British Museum. En cuanto a las tablas, Gayangos ofrece una cronológica al final del primer volumen que abarca del año 698 al 716, y veinte crono-genealógicas al final del segundo volumen, que abarcan desde Abd al-Rahman I (siglo VIII) hasta Muhammad XII, “Boabdil” (siglo XV).

Especialmente interesantes para nuestro estudio son las referencias, en algunas de las notas, a los árabes y a al-Andalus. En ellas Gayangos mantiene su postura de total distanciamiento de cualquier identificación personal con los pueblos o lugares mencionados, al tiempo que sigue sin asignar ningún tipo de identidad “nacional” al Otro, ya sea éste árabe, musulmán, cristiano, franco, godo, etc. Desde su atalaya rigurosamente científica, se diría que Gayangos no se deja atrapar en el juego de las identidades fáciles, sino que por el contrario mantiene la distancia entre los binomios *nosotros* y *ellos* que tanto ha marcado la perspectiva de los estudios árabes en España.

A continuación, ofrecemos dos ejemplos representativos de la actitud científica de Gayangos sacadas de sus *Notes and Illustrations*. El primero de ellos es la

denominación “Western Arabs” (p. 301) para referirse a los árabes de al-Andalus, lo cual contrasta con el término “hispano-musulmán”, “hispano-árabe”, “arabo-andaluz”, etc. de uso mucho más frecuente entre los arabistas españoles posteriores, para quienes el elemento “hispanico” fue determinante en la construcción de la identidad andalusí. El segundo ejemplo es la definición que Gayangos da de “al-Andalus” y que contrasta con la que Conde ofrecía, también en nota a pie de página, en su traducción. Según Gayangos “أندلش, *Andalosh*, with a slight aspiration on the initial *a*, is a corruption for *Vandalocii*, as we find the Vandals were called. The Arabs could not well represent the sound of the *V* otherwise than by using the hamzah ʾ”(Gayangos 1840: 312). Esta definición, a la que posteriormente se sumarán las de otros muchos arabistas españoles³⁴, viene reforzada por una advertencia del propio Gayangos recogida en una nota posterior en la que informa que “the word *Andalus* will always be used in this translation, *per synecdochen*, for the whole Peninsula, or at least for that part of it which obeyed the rule of Islam, whatever may be its dimensions” (Gayangos 1840: 322).

³⁴ Para Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* (1999), “**andaluz** (cs., gl. y pt.) y **andalús** (ct.) ‘gentilicio de Andalucía o Alandalús’ y **Andaluz** (pt.) ‘Alandalús (nombre de las regiones bajo dominio islámico en la Península Ibérica durante la Edad Media) y **Andalucía** (cs.) y **Andalusia** (ct.) ‘región meridional de España’: derivan del and. *alandalūs* < cl. *Jazīratu- l-andalus*, probable corrupción del gr. (*hē nēsos tēs*) *atlantidos* ‘isla de Atlantis’, recibido directamente o a través del sir. **gāzartā d’atlantidos*, como parte del legado de los mitos platónicos que se difundieron con la filosofía, y hasta con la mera cultura griega, con develarización, sonorización y disimilación de dentales, pronunciación bgr. del grupo /nt/ como /nd/ y el paso de /d/ intervocálica a //l, todo ello favorecido por la etimología popular que introducía así la raíz del ár. ***dalas* ‘tiniebla’, en lo que para los orientales era su región y mar característicos. Entre otros argumentos contrarios al tradicional étimo basado en el etnónimo de los vándalos, que algunos siguen propugnando, se encuentra la var. ár. ant. *andulus*, dominante en Oriente muchos siglos y que es conservada por el neop. *anda/ulus* y el tr. *Endülüš*. Corriente además compara en nota el caso paralelo de *Sēfārād* (< *Hesperides nēsoi* ‘Islas Hespérides o Casitérides’). Añadamos también la teoría paralela de Heinz Halm (“Al Andalus und Gothica Sors”, *Welt des Oriens* 66 (1989), pp. 252-263, quien pretende demostrar que “Al-Andalus es simplemente una arabización del nombre visigodo de la antigua provincia romana Bética: los visigodos dominaron esas tierras desde 468 hasta 711 antes de la conquista islámica. Al igual que sus antecesores germánicos, los nuevos señores se repartieron las tierras conquistadas mediante sorteos. Los premios que le tocaban a cada uno de ellos y las correspondientes tierras se llamaban *Sortes Gothica*. En las fuentes escritas, todas en latín, aparece *Gothica sors* (singular) como designación del reino goda en su conjunto. Resulta plausible suponer que la correspondiente designación goda, *Landahlauts* («tierra de sorteo»), se transformó rápida y espontáneamente en «Al Andalus», con lo cual queda igualmente aclarado el notorio artículo árabe al-” (Marianne Barrucand y Achim Bednorz, 2002, *Arquitectura islámica en Andalucía*, Colonia etc.: Taschen, pp. 12-3). En cualquier caso, la plétora de teorías dispares y contrapuestas, todas ellas basadas en conjeturas y sin que en ningún caso llegue a demostrarse fehacientemente, es interesante por lo que en ellas hay de tendencias *familiarizadoras*: en este caso asimilando el nombre árabe a un universo cultural germánico, por ejemplo; en otros, a un universo cultural mediterráneo común.

2.2.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

Uno de los rasgos más destacables en cuanto a la construcción semiótica de la identidad y alteridad en la traducción de Gayangos es sin duda su claro posicionamiento en un contexto de no identificación con ninguna de las “alteridades” que aparecen en su traducción, ya sean éstas las representadas por “los árabes”, los “musulmanes”, “los cristianos”, “los andalusíes”, “los españoles actuales”, etc. El traductor, en estos casos, se sitúa en un espacio ambiguo, incierto, que unas veces se manifiesta a través de un estilo marcadamente impersonal, y otras a través de una “visibilidad” que, más que para definirse a sí mismo y a los demás, sirve al traductor para rechazar de forma tajante cualquier vinculación identitaria. Incluso el uso impreciso de la primera persona del plural en el prólogo parece destinado a dejar clara esa no identificación con ninguno de los elementos participantes, conduciendo al lector hacia un terreno vago que tan pronto podría pertenecer a “Europa” como a “la comunidad científica”.

En las tablas que siguen se puede observar fácilmente el predominio de los recursos de *alterización* en los *paratextos* de Gayangos, una *alterización* que se construirá, sin embargo, desde una lograda neutralidad científica. Asimismo se observará la total ausencia de rasgos que denoten familiarización o *extranjerización*, rasgos que de existir conferirían al texto un carácter decididamente menos “científico” del que probablemente buscaba su autor, pero que también indican una reducción, por parte de Gayangos, a una dicotomía básica.

MISMO (IDENTIFICACIÓN)
<i>Our</i> continent (Gayangos 1840: vii)
The cultivated race who led the way <i>for us</i> in the career of letters and civilisation (Gayangos 1840: vii)
Carefully preserved <i>for us</i> (Gayangos 1840: vi)
It is to Arab sagacity and industry that <i>we</i> owe... (Gayangos 1840: vi)
<i>Our</i> knowledge on the history (Gayangos 1840: x)
The literary Europe (Gayangos 1840: x)

OTRO (ALTERIZACIÓN)
<i>The History of Mahomedan Dynasties in Spain</i> (título)
The followers of Mohammed (Gayangos 1840: vii)
The cultivated race (Gayangos 1840: vii)
That part of <i>their</i> history (Gayangos 1840: vii)
The Arab schools of Cordova and Toledo (Gayangos 1840: vi)
It is to Arab sagacity and industry that we owe... (Gayangos 1840: vi)
The Arabs (Gayangos 1840: vii-viii) (7 veces)
The Spanish historians (Gayangos 1840: vii-viii) (2 veces)
The Spanish Government (Gayangos 1840: viii-ix)
Christians (Gayangos 1840: viii-ix)
Ignorant priests (Gayangos 1840: viii-ix)
The Christian chroniclers (Gayangos 1840: xii)
The Spaniards (Gayangos 1840: 317)

NO-OTRO (FAMILIARIZACIÓN)
The Spanish Moslems (Gayangos 1840: x)
The Western Arabs (Gayangos 1840: 301)

NO-MISMO (EXTRANJERIZACIÓN)
The Mohammedan Spain (Gayangos 1840: x) (3 veces)

2.2.5. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Gayangos observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada *alterización* de los enunciados referentes tanto al elemento árabe-musulmán, como al elemento hispano-cristiano. En cuanto al discurso de la identidad complementario al discurso del Otro, éste aparece de forma imprecisa, vaga, poco marcada por el traductor, que se sitúa

a sí mismo en un plano identitario ambiguo (unas veces Europa, otras occidente, otras la disciplina orientalista). Asimismo, el carácter científico que recorre tanto los extensos *paratextos* como la traducción de los dos volúmenes de la obra de al-Maqqarī de Gayangos explican la ausencia casi total de estrategias exotizantes o familiarizadoras.

2.3. HISTORIAS DE AL-ÁNDALUS POR ABEN-ADHARI DE MARRUECOS.

TRADUCCIÓN DE FRANCISCO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

2.3.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

Ibn ‘Adhārī (o Ibn ‘Idhārī) al-Marrākušī (ابن عذاري المراكشي) es autor de una de las crónicas más importantes para la historia de España: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب (literalmente “El asombroso tratado que recoge reseñas históricas de los reyes de al-Andalus y del Magreb”). Sin embargo, muy poco es lo que se sabe de este autor, que se cree que vivió en el siglo XIII en Marruecos y que era oriundo de la ciudad de Marrakech. De hecho, estos exiguos datos fueron todo lo que de él transmitió Ibn al-Jatīb, de quien se dice debió de utilizar la obra del marroquí para la redacción de ciertos pasajes de su obra. Incluso el ilustre arabista holandés Dozy no acertó a determinar la procedencia de la palabra ‘Adhārī”, ignorando si se trataba del nombre del autor o de su apellido:

Ni aun podría yo explicar el nombre que le da Aben Aljatib, pues en ninguna parte he encontrado la palabra *Adhari* (عذاري) como nombre propio, y no sé si éste era el nombre del padre de nuestro autor, ó bien su nombre de familia, ó acaso un sobrenombre ó apodo (cit. en Pons Boïgues 1898: 415).

La crónica que ha llegado de Ibn ‘Adhārī, cuyo manuscrito se encuentra en la Biblioteca de Leiden, abarca hasta el siglo X, aunque como explica Pons Boïgues (1898: 415) se sabe que el autor escribió la historia de los siglos XI, XII y XIII. Por otra parte, parece que Dozy descubrió la parte que comprende los siglos XII y XIII en la Biblioteca de Copenhague.

Por su parte, Viguera (1988) y Lévi-Provençal (*Encyclopaedia of Islam*) aportan datos sobre un cronista llamado ‘Abd al-Wāhid al-Marrākušī (عبد الواحد المراكشي) que habría vivido en el mismo siglo y región que Ibn ‘Adhārī, aunque ninguno de los dos arabistas lo relaciona a un cronista con el otro. Viguera sitúa a ‘Abd al-Wāhid entre los cronistas

de al-Andalus que escribieron sobre la dinastía almohade y explica que, aunque fue oriundo de Marrakech, vivió y estudió en al-Andalus antes de emigrar a Oriente en el año 1217. Allí fue donde, a ruegos de un personaje del Estado abasí, redactó su obra magna, un compendio histórico sobre el Occidente musulmán cuya segunda parte, casi la mitad de la obra, se consagra a los almohades, desde su llegada a la península hasta los tiempos del autor (Viguera 1988: 95). El título completo de la crónica de ‘Abd al-Wāhid es, según Viguera, المعجب في تلخيص أخبار المغرب (literalmente, “Lo que de admirable hay en las reseñas históricas del Magreb”), un título que recuerda al título de la obra de Ibn ‘Adhārī y que reza البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب (literalmente, “El asombroso tratado que recoge reseñas históricas de los reyes de al-Andalus y de Marruecos”).

Si tenemos en cuenta las dos partes de las que Viguera dice que se compone la crónica de ‘Abd al-Wāhid, y las tres partes mencionadas por Pons Boïgues, nos preguntamos si no nos hallamos ante la misma obra: la primera de ellas recogería las noticias de al-Andalus desde la ocupación musulmana hasta el siglo X, mientras que la segunda abordaría la época almohade hasta la época del autor, es decir, los siglos XII y XIII, lo cual coincidiría con los períodos de los manuscritos descubiertos por Dozy en Dinamarca. La primera parte correspondería, en este sentido y según nuestras conjeturas, al texto que tradujo en 1860 Francisco Fernández González, del que hablaremos a continuación. La segunda al texto traducido por Huici Miranda casi un siglo después (en 1954) con el título *Colección de crónicas árabes de la Reconquista*.

Esta hipótesis viene reforzada por la falta de datos biográficos acerca de Ibn ‘Adhārī, así como el desconocimiento de Dozy acerca del nombre del autor, cuya única referencia es la que el ilustre orientalista holandés encontró en la crónica de Ibn al-Jatīb. En efecto, nos parece poco probable la coincidencia en el mismo siglo de dos cronistas de origen marroquí que escribieron sendos tratados históricos de gran valía sobre al-Andalus y además con títulos similares. Sin embargo, ni Dozy en su edición de la crónica almohade de ‘Abd al-Wāhid, ni Viguera en su artículo sobre cronistas de al-Andalus, ni Levi-Provençal en su artículo sobre ‘Abd al-Wāhid al-Marrākuṣī en la *Encyclopaedia of Islam*, establecen relación alguna entre ambos cronistas, lo cual nos llama a la prudencia,

a pesar de constatar las numerosas similitudes que existen entre ellos y que ya se han mencionado.

2.3.7. Texto, contexto y pretexto de la traducción

La traducción objeto de nuestro análisis lleva por título *Historias de al-Andalus por Aben-Adhari de Marruecos* y fue realizada por Francisco Fernández González (1833-1917). Erudito en distintas disciplinas y firme seguidor de la doctrina krausista, Fernández González ocupó la cátedra de Estética en la Universidad Central de Madrid y la de literatura general y española en la Universidad de Granada, aunque fundamentalmente se dedicó al estudio de la lengua y cultura árabes. Miembro de la Academia de Historia y catalogador de numerosos manuscritos árabes de El Escorial, en 1894 tomó asimismo posesión de la plaza de número de la Real Academia Española de la lengua.

En cuanto a la traducción, publicada en 1860 en Granada³⁵, corresponde a un texto compuesto por un compendio de relatos históricos sobre al-Andalus desde la conquista hasta el siglo X, compendio que parece constituir el primer volumen de una serie a juzgar por la mención que de este hecho se hace en la portada, así como por la referencia al final del tomo 1º con que termina la crónica. Sin embargo, no tenemos noticias de que Fernández González ni ninguna otra persona emprendiera la traducción de el/los otro/s volumen/es. Por otra parte, la traducción aparece publicada sin ningún tipo de prólogo, lo cual dificulta la investigación acerca de las circunstancias que rodaron la traducción, como de qué fuentes partió el traductor, qué motivos le llevaron a emprender la traducción, etc. De gran interés para nuestro análisis serán, así pues, las notas a pie de página y el índice geográfico que acompañan al texto.

Del contexto en el que apareció la traducción de Fernández González nos han llegado pocas noticias. Sabemos que se incluye dentro de la *Colección de obras arábicas originales de la historia y literatura de los árabes españoles*, colección que parece

³⁵ Existe una segunda edición de esta obra: *Historia de al-Andalus*, de Ibn 'Idhari al-Marrakushi. Traducción y estudio histórico-crítico de Francisco Fernández González. [2ª ed.] Málaga: Aljaima, 1999.

preceder a la que unos años más tarde crearía la Real Academia de Historia con el nombre de *Colección de obras árabigas de historia y de geografía* (1867-1926) y cuyo primer volumen sería la traducción realizada por Emilio Lafuente y Alcántara del *Ajbar Machmua* (أخبار مجموعة), y la segunda, la traducción de Julián Ribera de la crónica de Ibn al-Qūtiyya (ابن القوطية), las cuales serán analizadas también en este capítulo. Ignoramos, en cambio, qué repercusión tuvo la publicación de esta obra, ni los motivos que llevaron al ilustre arabista a emprender su traducción.

2.3.8. Estudio de los *paratextos*

Los *paratextos* en la traducción de *Historias de al-Andalus por Aben-Adhari de Marruecos* se limitan a la portada, a las abundantes notas a pie de página que acompañan al texto, a una lista de suscriptores y a un índice geográfico situado al final de la obra en el que se recogen y comentan los topónimos aparecidos en el mismo. A pesar de la ya señalada ausencia de prólogo, espacio siempre determinante a la hora de conocer el posicionamiento del traductor ante la obra, la traducción de Ibn ‘Adhārī de Fernández González tiene la ventaja de contar con unos *paratextos* que aportan mucha información sobre el posicionamiento de éste ante la cultura árabe, como veremos a continuación.

2.3.8.1. La portada

La portada de la traducción del libro de Ibn ‘Adhārī es doble (ver apéndice, portadas 1 y 2). En primer lugar, el lector se encuentra con una cubierta en la que aparecen recogidas las siguientes rúbricas: en grandes letras mayúsculas se lee *España árabe*, título que viene seguido por un subtítulo también en mayúsculas, aunque de distintos tamaños, que dice *Colección de obras árabigas originales para servir al estudio de la historia y literatura de los árabes españoles traducidas directamente al castellano por una sociedad de amigos del Oriente*. Sólo después de pasar esta primera página, el lector se encuentra con la portada propiamente dicha del libro, encabezada por el título de la obra,

Historias de al-Andalus por Aben-Adhari de Marruecos y seguida por una mención a las características de la obra (obra traducida “directamente del árabe” y publicada con notas y un estudio “histórico-crítico”) y finalmente al traductor (“traducida por el Doctor Don Francisco Fernández González, catedrático de literatura general y española en la Universidad de Granada”). Se nos indica asimismo que el presente libro constituye el Tomo 1º de la colección y que ha sido publicado en Granada en 1860. Es interesante observar que ninguna de las dos portadas incluye referencia alguna al título de la obra original, ya sea en árabe o en transcripción. De hecho, no contamos con ninguna explicación por parte del traductor acerca de la traducción del mismo.

2.3.8.2. Las notas a pie de página

De la lectura y análisis de las notas del traductor (ver muestras en el apéndice) hemos podido extraer numerosas informaciones útiles para nuestro análisis de la construcción semiótica de la identidad y alteridad. Hemos clasificado estas informaciones en siete tipos: (1) las relacionadas con la transcripción del término árabe “al-Andalus” (الأندلس) y otros topónimos; (2) las relacionadas con la conversión de las fechas del calendario islámico; (3) las relacionadas con la inserción de comentarios en latín; (4) las relacionadas con la traducción de los epítetos que en árabe suelen acompañar a los personajes célebres; (5) las relacionadas con la traducción de los elementos culturales (vestidos, religión, frases hechas, etc.); (6) las relacionadas con la traducción de los poemas insertos en el texto; y (7) finalmente las relacionadas con el uso de arabismos arcaicos caídos en desuso.

En relación con el término árabe “al-Andalus” (الأندلس), nos encontramos con que éste es traducido sistemáticamente por Fernández González por “al-Andalus” y no por “España”, contrariamente a la tendencia general en las traducciones de nuestro corpus. Esta sistematización en el uso del préstamo “al-Andalus” se manifiesta en primer lugar en la traducción del título de la obra, que a pesar de no corresponderse exactamente con el título de la obra original, ya nos introduce a uno de los ejemplos más visibles del método traductor de Fernández González.

Los topónimos mencionados en la obra de Ibn ‘Adhārī, sean éstos de origen árabe o no, son sistemáticamente presentados por Fernández González en su forma árabe, tal y como hizo también Conde en su traducción de al-Idrīsī. Así pues, se nos habla de Afrancha (Francia), Ixbilia (Sevilla), Tolaitola (Toledo), Ifriquia (África), Tanja (Tánger), Sebta (Ceuta), Cortoba (Córdoba), Málaga (Málaga), Agarnata (Granada), Guadi-l-higiara (Guadalajara), etc. Todos estos topónimos y muchos más están recogidos en el índice geográfico situado al final del libro y que analizaremos un poco más adelante.

Las fechas del calendario islámico que salpican la crónica de Ibn ‘Adhārī son otro de los puntos que nos ayudan a determinar cuál ha sido el método de traducción de Fernández González, así como las estrategias usadas por él para construir la imagen del Otro. Nuevamente nos encontramos con un rasgo que se repite de manera sistemática y que en este caso consiste en la conservación de la fecha tal y como aparece en el texto original, es decir, según el calendario islámico lunar. Esta fecha, sin embargo, aparece acompañada cada vez por una nota a pie de página en la que el traductor da la conversión al calendario solar de la era cristiana. Así, se nos habla por ejemplo de “el mes de Dzu-l-higia del año 102”, que el traductor transforma automáticamente en nota al pie de la siguiente manera: “Corresponde a los 29 días que se cuentan del 9 de Junio al 7 de Julio del año 818” (Fernández González 1860: 65). Se han contabilizado más de ochenta notas a pie de página en las que el traductor ofrece al lector la conversión de una fecha del calendario islámico al calendario cristiano.

Proliferan también las notas a pie de página en las que se recogen citas en latín sacadas de crónicas cristianas (ver muestra en el apéndice). Estas citas sirven al traductor para contrastar muchos de los hechos históricos referidos en la obra de Ibn ‘Adhārī y dar de ellos una información más ajustada y fidedigna. Sin embargo, y pese al evidente carácter científico que tal procedimiento confiere a la traducción de Fernández González, nos preguntamos si el lector de su época era capaz de entender estas referencias en latín, a veces de considerable extensión y para las que no ofrece traducción alguna, o si éstas referencias estaban simplemente destinadas al lector erudito y especializado.

Los epítetos que en árabe suelen acompañar a los personajes célebres (por ejemplo, “que Dios esté satisfecho con él”, “que Dios lo haya perdonado”, etc.) y que Fernández González conserva en su traducción no reciben ningún tipo de tratamiento en las notas a pie de página, pero debido a que son fácilmente observables en el texto traducido hemos decidido hacer una breve referencia a ellos. De hecho, consideramos que se trata de una estrategia claramente extranjerizante, debido a que este tipo de epítetos (muy usados en los textos árabes clásicos y también muy protocolizados en cuanto a qué se dice sobre quién) tienen escasa equivalencia en español.

Algo similar sucede con los elementos culturales, que Fernández González traduce siempre literalmente, apoyándose en las notas para explicar el contenido de aquello que con toda probabilidad habrá escapado al lector español no familiarizado con la cultura árabe. Un ejemplo es la transcripción del nombre árabe original de las medidas, pesos o monedas, de las que posteriormente se ofrece el equivalente en nota a pie de página. Este es el caso de cuando habla, por ejemplo, de “cien mil *mitscales*”, término al que acompaña una nota al pie que dice “Monedas de oro iguales al dinar, pero que toman su nombre del peso” (Fernández González 1860: 55). Otros elementos culturales traducidos literalmente son las fiestas religiosas, los vestidos, las referencias a los preceptos del Islam y al Corán, etc.

Otro rasgo característico de la traducción de Fernández González es el recurso sistemático a las notas a pie de página cada vez que en el texto aparece un poema³⁶. Curiosamente, la función de las notas no es, en estos casos, la de explicar el contenido de dichos poemas, sino la de ofrecer una segunda traducción, esta vez literal, de los mismos. Es decir, mientras que los poemas incluidos en el interior del texto aparecen en una traducción más “libre”, en metro español y rimas asonantes, los mismos poemas aparecen traducidos literalmente en nota al pie. He aquí el ejemplo de un celeberrimo poema que se dice que ‘Abd al-Rahmān I compuso al contemplar una palmera que le recordaba a su tierra nata. En el texto, Fernández González la traduce como sigue:

³⁶ La inclusión de poemas en el interior de tratados, crónicas y otros textos escritos en prosa es un recurso árabe muy frecuente.

Contemplando en ar-Rusafa	una graciosa palmera
Que mora en tierra de al-Garbe	lejos de sus compañeras
Enternecido a su vista	exclamé de esta manera:
¡Ay palmera de mi alma,	pienso que a mí te asemejas
En ser aquí peregrina	y en padecer por ausencias!
También sufres tu cual yo	la enojosa permanencia
Que de mi familia y casa	me tiene en remota tierra
Has crecido hermosa planta	en suelo do extraña eras
Y en semejante al tuyo	apartamento se engendra
Pues eres mi semejante,	que la suerte te conceda
Agua que sacie tu sed	y tu vida fortalezca,
Que descieran para ti	en grata lluvia las nieblas
Y hasta las nubes del cielo	por regarte se disuelvan.

En nota a pie de página Fernández González refiere:

(1) La traducción literal es como sigue:

1. “Se nos mostró en medio de la ar-Rusafa una palmera que mora en tierras de al-Garbe lejos del país de las palmas.
2. Díjela, te asemejas a mí en la peregrinación y en la ausencia y en lo largo de la permanencia lejos de de mis parientes y de mi familia.
3. Creciste en tierra en que eras peregrina, y semejante a ti en el apartamento, la ausencia ha sido semejante a la mía.
4. Descienda a ti el agua de la lluvia matutina con caída que reparta la humedad y disuelva los cielos en lluvia” (Fernández Gonzalez 1860: 128 transcripción del autor).

Este rasgo se repite con la treintena de poemas o fragmentos de poemas insertos en el texto, por lo que se puede considerar que no es casual, sino que forma parte del método de traducción elegido por Fernández González.

Finalmente, un último rasgo característico de la traducción de Fernández González es el préstamo de términos árabes existentes en español pero caídos en desuso. Conciente de este hecho, el traductor indica el significado de estos arcaísmos en nota al pie. A

continuación ofrecemos una relación exhaustiva de los arabismos de uso arcaico empleados por el traductor en el texto y cuyo significado ofrece en nota al pie:

ARABISMO	SIGNIFICADO EN NOTA AL PIE
“alfoz”	“campo raso, llanura” (p. 36)
“azuor”	“muro” (p. 36)
“annabíes”	“profetas” (p. 46)
“azafate”	“mesa de la iglesia sobre la que se colocan los Evangelios” (p. 48)
“atanor”	“fuente” (p. 55)
“macbora”	“enterramiento” (p. 63)
“diguanes”	“consejos de estado” (p. 93)
“axaitan”	“Satán, diablo” (p. 115)
“alfagemes”	“barberos” (p. 116)
“faracíes”	“ginete de <i>faraz</i> caballo” (p. 117)
“almageniq”	“máquinas de guerra que servían principalmente para arrojar piedras” (p. 135)
“Cidi”	“Señor mío, usado antiguamente en Castilla bajo al forma disuelta de <i>Mio Cid</i> ” (p. 141)
“acicafes”	“techos” (p. 142)
“almidá”	“lugar de ablución” (p. 142)
“az-zagüel”	“caída de la noche” (p. 152)
“azofra”	“trabajo o servicio gratuito debido por el paisano ó teniente de un terreno a su señor” (p. 155)
“alcatam”	“una clase de hierba que mezclada con cobre proporciona una tintura para teñir los cabellos” (p. 166)
“cármenes”	“cepas” (p. 179)
“alfaranín”	“los que tienen hornos para sacar pollos” (p. 211)
“Isa”	“Jesús” (p. 211) ³⁷
“arretle”	“libra morisca” (p. 211)
“baldíos”	“provincias o países” (p. 252)
“hage”	“peregrino” (p. 271)
“nebidh”	“especie de vino que se prepara exprimiendo el jugo de los dátiles o de las uvas pasas” (p. 283) ³⁸

³⁷ En realidad, más que de arcaísmo deberíamos hablar aquí de *xenismo*, es decir, del calco de una realidad ajena.

³⁸ Palabra no encontrada en el RAE. Se trataría entonces de un préstamo más que de un aracismo.

Cabe señalar que el empleo de arcaísmos de origen árabe es un recurso usual en otros arabistas, como Ribera o García Gómez. En nuestra opinión, se trata de una estrategia doble y ambivalente: por un lado, familiariza la referencia árabe, y por otra, extraña la realidad española correspondiente.

2.3.8.3. *La lista de suscritores*

Otro de los *paratextos* de las *Historias* de Fernández González es una lista de siete páginas en la que se recogen los nombres de los suscritores del libro y que lleva por título *Lista de señores suscritores* (ver apéndice). Esta lista no tendría más trascendencia de no ser por el elevado número de personas insignes e instituciones de renombre que aparecen en ella, como el de S.M. la Reina Doña Isabel II, los Infantes Duques de Montpensier, la Real Academia de la Historia, la Real Academia Española, Sociedad del Crédito Mobiliario Español, los rectores y catedráticos de las principales universidades españolas, etc. Esta lista demuestra fehacientemente el estrecho vínculo que unió a esta obra con los estamentos de poder del momento, por lo que deberá ser tomada muy en cuenta a la hora de definir el tipo de discurso vehiculado por ella.

2.3.8.4. *El índice geográfico*

Fernández González presenta esta sección bajo el siguiente título: *Índice geográfico de los nombres de lugares usados en este primer tomo, con observaciones sobre los de más interés en el estudio de las historias arábigas* (ver muestra en el apéndice). En efecto, se trata de un índice de topónimos en el que, a medio camino entre un estudio etimológico y un diccionario enciclopédico, se ofrece información sobre aquellos lugares que intervienen de forma más destacada en la obra de Ibn ‘Adhārī. De entre ellos hemos escogido, por su interés para nuestro estudio, la entrada correspondiente al topónimo “al-Andalus”, del que Fernández González dice lo siguiente:

Al-Andalus, passim. La península ibérica. Según muchos, este nombre se deriva de *Vándalos* lo cual no nos parece demostrado enteramente. Tampoco asentimos á la opinión de Freitag, que en el tomo 4º de su gran léxico árabe-latino, traduce: *Hispania, Boetica seu potius gens ipsa*. En el sentido del territorio español se entiende en Aben-Adhari pág. 1, y en el mismo en Edrisí y Al-Maccari (Fernández González 1860: 296 transcripción del autor).

La primera observación se centra en la evidente ambigüedad semántica que parece entrañar el término al-Andalus para Fernández González: por un lado corresponde a “la península ibérica”, pero por el otro se dice que en el texto de Ibn ‘Adhārī (p. 1) se refiere al “territorio español”. Si echamos una ojeada a la página 1 de las *Historias de al-Andalus*, sin embargo, nos percatamos de que el “al-Andalus” que nos presenta Ibn ‘Adhārī corresponde, más que al “territorio español”, a un territorio que abarca la península ibérica y el sur de Francia, como se puede observar en el siguiente párrafo:

En cuanto á la descripción de al-Andalus, es una isla recostada en tierra firme con tres extremidades, que aproximan su figura a la del triángulo. Hállase el primer ángulo en el lugar que ocupa el ídolo de Cadis, y el segundo en el territorio de Galiquia, frente a la isla de Cartagena, donde está el ídolo semejante al de Cadis, mostrándose el tercero a la parte de Oriente entre Medina Arbona y Medina Burdhil [Burdeos] (Fernández González 1860: 5-6).

Sin embargo, en esa misma página Fernández González añade una nota al pie en la que define al-Andalus como “nombre genérico con que los árabes designaron a la península ibérica” (Fernández González 1860: 5). Por otra parte, encontramos que el arabista y traductor de Ibn ‘Adhārī cuestiona la hipótesis según la cual la palabra al-Andalus procede de *Vándalos*, por no parecerle lo bastante demostrada, a pesar de que no se extiende en argumentar tal cuestionamiento. En cualquier caso, el uso sistemático que hace Fernández González del préstamo árabe de “al-Andalus” a lo largo de su traducción constituye, a nuestro entender, una prueba suficiente del sentido unívoco que el traductor confiere a este término. En cuanto al resto de entradas del índice, no se

aprecian cambios significativos. El uso exclusivo del préstamo árabe de “al-Andalus” no deja lugar a dudas sobre el posicionamiento del traductor en este sentido: no sólo no existe identificación posible entre el país del traductor y el territorio descrito en la obra por él traducida, sino que Fernández González opta por dejar en su texto el término árabe, siendo de este modo consecuente con su método traductor global en materia de topónimos.

2.3.9. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

Después de haber analizado los *paratextos* que envuelven la traducción de Fernández y González podemos sostener que las nociones de identidad y alteridad en la traducción de Fernández González se construyen a partir de una serie de estrategias extranjerizantes cuyo uso viene reforzado por el recurso a las notas a pie de página y al índice geográfico del final del documento, espacios ambos que el traductor aprovecha generosamente para aclarar todas aquellas dudas que el lector no especializado va sin duda a encontrar al abordar su traducción. A continuación presentamos los principales enunciados empleados Fernández González en el transcurso de su obra desde la perspectiva de la construcción semiótica del Otro:

MISMO (IDENTIFICACIÓN)
Inserción de comentarios en latín en las notas a pie de página sin traducción al español (recurso ambivalente)
Uso de arabismos caídos en desuso (recurso ambivalente)
OTRO (ALTERIZACIÓN)
-
NO-OTRO (FAMILIARIZACIÓN)
<i>Sociedad de amigos del Oriente</i> (referencia en la portada)

Traducción en metro español de los poemas insertos en el texto
--

NO-MISMO

(EXTRANJERIZACIÓN)

Topónimos en su forma árabe (ejemplos: <i>al-Andalus</i> , <i>Córdoba</i> , <i>Agarnata</i> , <i>Toleitola</i> , ...)

Conservación de las fechas según el calendario islámico (mes y año) en el cuerpo del texto
--

Traducción literal de los epítetos que en árabe suelen acompañar a los personajes célebres
--

Inserción de comentarios en latín en las notas a pie de página sin traducción al español (recurso ambivalente)
--

Traducción literal de los elementos culturales (vestidos, religión, frases hechas, etc.)
--

Traducción literal de los poemas en notas a pie de página

Uso de arabismos caídos en desuso (recurso ambivalente)

2.3.10. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Fernández González observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada y regular *extranjerización* de los enunciados referentes al elemento árabe-musulmán. Dicha *extranjerización* apenas aparece contrastada por un par de recursos de identificación, que además son de carácter ambivalente: la inserción de fragmentos en latín sin traducción en las notas a pie de página y el uso de arabismo españoles caídos en desuso (como *alfoz*, *azuor*, *azafate*, etc.).

Las principales estrategias de *extranjerización* detectadas en los *paratextos* son la conservación de las fechas del calendario islámico en el texto; la traducción literal de los epítetos que en árabe suelen acompañar a los personajes célebres; el préstamo árabe para infinidad de elementos culturales, como lo relacionados con el vestido, la religión, las fiestas populares o las frases hechas; la traducción literal en nota a pie de página de los poemas insertos en el texto (donde aparecen en traducción libre) y el recurso a arabismos españoles caídos en desuso. Por otra parte, esta *extranjerización* se sitúa todavía dentro de un contexto de admiración por la cultura árabe-musulmana u oriental, como lo demuestran las traducciones versionadas de los poemas en el texto, todas ellas

de corte claramente romántico. Finalmente, la lista de suscritores incluida al final del libro nos puede dar una idea cabal de la importancia de esta obra en lo tocante a la creación, vehiculación y difusión de un determinado discurso.

2.4. LA DESCRIPCIÓN DEL REINO DE GRANADA. TRADUCCIÓN DE FRANCISCO JAVIER SIMONET

2.4.4. Texto, contexto y pretexto de la obra original

Ibn al-Jatīb (ابن الخطيب), también conocido por el sobrenombre de Lisān al-Dīn (لسان الدين), literalmente “lengua de la religión”) en referencia a sus dotes oratorias, nació en la ciudad granadina de Loja³⁹ el año 1313 en el seno de una familia de noble estirpe árabe. Tras instalarse en Granada, donde pasará gran parte de su vida, entra -como hizo su padre antes de él- en la corte del soberano reinante el sultán Yusuf I, y después en la de su hijo Mohammed V, convirtiéndose en su principal cronista, visir y asistente en asuntos de gobierno. Todo ello le vale el nombramiento de “doble visir” (ذو الوزارتين), sobrenombre con el que también se le conoció en su época. Autor de más de sesenta libros, cultivó múltiples campos, entre ellos la historia, la filosofía, la retórica, la mística o la poesía. Debido a sus relaciones a veces caóticas con las personalidades políticas del país, se ve obligado a exiliarse en el norte de África dos veces, donde se pone al servicio del gobierno meriní. Influido por algunos de sus más fervientes enemigos, el sultán de Granada se vuelve definitivamente contra él y lo sustituye por uno de sus discípulos más ilustres, el poeta Ibn Zamrak, a quien se encomienda encontrarlo y capturarlo (Pons Boïgues 1898: 338). Tras ser juzgado en Granada y condenado con una pena de prisión en el destierro y la destrucción de todos sus libros, Ibn al-Jatīb es enviado a una prisión de Fez, donde poco después, en 1374, es asesinado por orden del propio sultán.

Entre sus obras más célebres se cuentan الإحاطة في تاريخ غرناطة (literalmente, “Circunlocución sobre la historia de Granada”), tratado biográfico de los personajes más ilustres de la ciudad, así como de aquellos que alguna vez la visitaron⁴⁰; اللوحة البدرية في الدولة النصرية (literalmente, “Esplendor del plenilunio sobre la dinastía naserita”), tratado

³⁹ Otras fuentes, entre ellas el propio Simonet en su prólogo, sugieren que nació en Granada aunque su familia procedía de Loja.

⁴⁰ No existe ninguna traducción completa de esta obra al español, probablemente debido a la extensión de la misma (4 volúmenes). Sí han sido traducidos algunos extractos de la misma, según indica el catálogo REBIUN.

en cinco volúmenes sobre los príncipes de Granada⁴¹; كتاب السحر والشعر (literalmente, “El libro de la magia y de la poesía”⁴² و كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول (literalmente, “Libro para llegar a conservar la salud en todas las estaciones”)⁴³.

En cuanto a la obra que ocupa nuestro estudio, lleva por título معيار الاختبار (literalmente, “La justa medida del experimento”)⁴⁴. Se trata de un breve tratado geográfico-histórico en prosa rimada (سجع) sobre el reino de Granada que contiene, según Pons Boïgues, (1) una somera descripción de las virtudes y defectos de 34 ciudades del reino granadino; (2) otra descripción similar, pero de las ciudades más importantes de Berbería; (3) varias disertaciones sobre la ciencia del gobierno; (4) una colección de biografías en prosa rimada, entre las cuales está la del propio autor y la de su padre; y (5) finalmente unas pocas disertaciones sobre temas diversos de escasa importancia (Pons Boïgues 1898: 344).

Existe una traducción íntegra al castellano de esta obra realizada por Mohammed Kamal Chabana y publicada por el Instituto Universitario de Investigación Científica de Marruecos en 1977, y una traducción parcial de la misma, realizada por Francisco Javier Simonet, correspondiente a la primera parte del tratado⁴⁵, que es la que tendremos ocasión de analizar a continuación.

2.4.5. Texto, contexto y pretexto de la traducción

La traducción realizada por Francisco Javier Simonet de la primera parte del tratado de Ibn al-Jatīb y que lleva por título *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los naseritas*, no es en realidad una traducción en el sentido estricto del término.

⁴¹ Existe una traducción reciente al español de la obra: *Historia de los reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena* (1998). Granada: Universidad de Granada. Traducción e introducción de José M. Casciaro Ramírez. Estudio preliminar de Emilio Molina López.

⁴² Existe una traducción española de esta obra: *Libro de la magia y de la poesía* (1981). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Traducción de J. M. Continente Ferrer.

⁴³ Existe una traducción española de esta obra: *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año* (1984). Salamanca: Universidad de Salamanca. Traducción de M. de la Concepción Vázquez de Benito.

⁴⁴ O معيار الاختبار (literalmente, “la justa medida de la elección”), según las fuentes.

⁴⁵ Del segundo libro Simonet incluye la ciudad de Ceuta “por ser plaza española, a parte de la importancia que le da su nombre histórico y su situación en el Estrecho” (Simonet 1860: 9-10).

Como el propio arabista explica en el prólogo de la obra se trata, más que de una traducción del texto de Ibn al-Jatīb, de un compendio de noticias sacadas principalmente de la obra de este autor, complementadas por otras obtenidas de otras fuentes, intercalando las de Ibn al-Jatīb en el cuadro general de su estudio. Así describe Simonet el contexto que rodeó la elaboración de su *Descripción*:

Mi primer pensamiento fue publicar el texto de este opúsculo, acompañado sólo de su traducción y algunas notas. Pero después, teniendo en cuenta lo escaso de esta descripción, y deseando hacer un trabajo más útil, resolví completarla con otras muchas noticias del reino granadino, tomadas de diferentes obras árabes, así geográficas como históricas, que llenarán los vacíos del opúsculo de Ebn Aljathib (sic.), y ayudarán a formar el cuadro más cabal posible de aquella hermosa región en la época de su mayor brillo (Simonet 1860: 45-46).

Estas fuentes, sin embargo, no son sólo árabes sino que en su libro Simonet también incluye todo un conjunto de fuentes castellanas posteriores a la caída de Granada. Agrupadas dentro de la sección *Apéndices*, estas crónicas castellanas constituyen sin embargo la mitad del libro, aunque Simonet dice explícitamente que las considera secundarias en relación con las árabes, en las que dice haberse basado mayoritariamente para la redacción de su libro. En cualquier caso, y pese a la diversidad de fuentes empleadas por Simonet para la composición de su *Descripción*, la voz de Ibn al-Jatīb sobresale de manera notable entre todas ellas. Asimismo, la mención del nombre del autor granadino en la portada de la obra y la inclusión del texto árabe correspondiente a la primera parte de su tratado al final del libro, otorgan al conjunto una autoría compartida entre el autor medieval y el editor del estudio.

A propósito de este último, ya se esbozaron en el capítulo precedente los principales datos de su vida y trayectoria académica. Discípulo y paisano de Estébanez Calderón “el solitario”, Francisco Javier Simonet (1829-1897) llegó a Madrid después de pasar varios años en un seminario y una vez allí se alojó en casa de su maestro, quien decidió enseñarle árabe. Este estudio casual de la lengua árabe culminó, al cabo de los años, con una cátedra en el Ateneo Científico de Madrid y posteriormente otra en la Universidad

de Granada, así como también con un premio de la Academia de la Historia a la *Historia de los mozárabes de España* (1867), obra cumbre de Simonet, y otro de la Real Academia Española, por su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (1888).

A pesar de haber sido muy criticado por sus posturas ultra conservadoras, católicas y pro-coloniales (Monroe 1970: 100; Manzanares de Cirre 1972: 133-134; López García 1971 y 2006: 221), lo cierto es que en su obra se observa una clara ambivalencia entre el antiguo romanticismo heredado de sus maestros (en sus primeros tiempo escribió poesías de corte romántico e incluso un drama que no llegó a representarse) y el nacionalismo español que empezaría a emerger en el último tercio del siglo XIX y al que se adscribe Simonet. En este sentido, discrepamos hasta cierto punto con la afirmación de López García según la cual la historiografía hispana más ortodoxa, en la que se inscribiría Francisco Simonet, entraría en disenso con la empatía romántica de los arabistas maurófilos de corte romántico (López García 2006: 221). A nuestro entender y como trataremos de demostrar en el análisis que sigue, el discurso de Simonet es un discurso de naturaleza híbrida, fuertemente marcado por la influencia romántica de su maestro, a la vez que imbuido de los nuevos ideales patrióticos y coloniales. Si a todo ello añadimos la formación religiosa de Simonet, los años pasados en el seminario y su natural inclinación hacia el catolicismo ultraortodoxo, no deberá extrañarnos que su obra sea un paradigma de aparentes contradicciones, alabando en un texto lo que parece reprender en otro y viceversa.

A nuestro parecer Simonet encarna, en un solo hombre, la transición experimentada por los estudios árabes en la segunda mitad del siglo XIX. Coincidimos con Monroe en ver en él el punto de partida de una nueva tendencia nacionalista dentro de los estudios árabes según la cual la cultura y el esplendor que dejaron tras de sí los “musulmanes españoles” se habría conseguido gracias al elemento cristiano (mozárabe, a la sazón) y no al elemento oriental (Monroe 1970: 100). Sin embargo, consideramos importante no perder de vista la influencia que pudieron ejercer en él su maestro y la tradición a la cual éste pertenecía, así como tampoco el momento histórico en el que le tocó vivir y en el que convergían posicionamientos ideológicos de lo más heterogéneo, según se tratara de

la cuestión colonial, de la identidad española en plena crisis o del elemento religioso. La *Descripción del reino de Granada*, publicada el año 1860, es un buen ejemplo de la complejidad del discurso de Simonet.

Volviendo a la obra, Simonet nos informa de que el principal motivo que lo llevó a fijarse en el tratado de Ibn al-Jatīb fue el haber encontrado en él nuevas e importantes noticias acerca de las localidades granadinas al final de la época naserita. Como él mismo expone:

Este tratadito compensa con ventaja por su singularidad e interés lo que le falta de extensión, pues contiene una curiosa y amena descripción del reino granadino al declinar ya la dominación de los emires Naseritas, haciéndose en ella juntamente el elogio y el vituperio de las poblaciones más principales de aquel estado (Simonet 1860: 8).

De hecho, Ibn al-Jatīb habría terminado de redactar su libro en el año 1469, es decir, sólo veintitrés años antes de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. Por otra parte, parece que el códice de Ibn al-Jatīb, que se conserva en el Escorial con el número 551, es el único que existe, pues no se han hallado copias de él en ninguna otra biblioteca de Europa.

En lo tocante al método de traducción utilizado, Simonet evoca los problemas de comprensión que habría presentado una traducción literal de una obra que, como ésta, está escrita íntegramente en prosa rimada y en un estilo cargado de alusiones, hipérboles y metáforas. Los fragmentos traducidos que inserta en el cuerpo de su *Descripción* estarán, por lo tanto, traducidos en una prosa llana puesto que, según él, “uno de los mayores inconvenientes que presentan los libros orientales a lo leyentes europeos, y que más enojo les causan, es lo extraño y figurado de su forma” (Simonet 1860: 17).

2.4.6. Estudio de los *paratextos*

Los *paratextos* de la *Descripción del reino de Granada* son fundamentalmente tres: la portada, la introducción y las notas. A pesar de que, como ya hemos advertido, no se trata de una traducción *stricto sensu*, el texto consta de fragmentos traducidos. Estos fragmentos vienen muchas veces introducidos y comentados por el texto que los arropa, por lo que puntualmente también recorreremos a él a la hora de analizar determinados pasajes de interés.

2.4.6.1. La portada

En la parte superior de la portada (ver apéndice) aparece escrito en grandes letras mayúsculas el título del libro, *Descripción del reino de Granada*, seguido en letras mucho más pequeñas de un subtítulo que reza *Bajo la dominación naserita*. Puesto que no se trata exactamente de una traducción, sino más bien de una reformulación de textos de distinta procedencia, a continuación nos encontramos con una frase aclaratoria de este punto que dice: “sacada de del autores árabes y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Aljathib” (el nombre del autor en una fila aparte y en caracteres mayúsculos). En el centro de la página figura el nombre del autor de la obra, Don Francisco Javier Simonet, de quien en letras de muy pequeño tamaño se anuncia que es “abogado de los tribunales de la Nación y profesor de lengua árabe en el Ateneo de Madrid”. Finalmente, en la parte inferior de la página, aparece el lugar de publicación – Madrid-, la institución a cuyo cargo corre la impresión –la Imprenta Nacional- y el año de publicación -1869.

De nuevo conviene aquí hacer una breve mención al aval institucional que respalda – más o menos explícitamente- todas estas obras. En este caso particular, y a pesar de que en el prólogo Simonet expone abiertamente las dificultades a las que se ha tenido que

enfrentar para conseguir publicar el libro⁴⁶, lo cierto es que éste terminó imprimiéndose en la Imprenta Nacional, encargada de publicar gran parte de las obras de las dos Academias, entre otras instituciones de gran prestigio. Lo que desconocemos es si Simonet debió hacerse cargo de los gastos de impresión, como parece desprenderse de sus palabras al inicio del prólogo (Simonet 1860: 7-8).

2.4.6.2. La introducción

Al igual que sucedía con las traducciones de Conde y Gayangos, la introducción de la *Descripción del reino de Granada* da comienzo con una referencia de su autor a la importancia que el estudio de la lengua árabe tiene para la historia de España (ver muestra en le apéndice), así como a los obstáculos a los que se ha debido enfrentar el arabista para lograr publicar el texto que ahora nos presenta. Estos obstáculos nacerían, en el caso concreto de Simonet, de la falta de apoyo económico para publicar la traducción de numerosos códices que él mismo había copiado y extractado de la Biblioteca del Escorial. El libro que se presenta constituye, en este sentido, una afortunada excepción. A continuación, Simonet pasa a hablar de los motivos que le llevaron a redactar su *Descripción* y de la importancia que, a pesar de la breve extensión del texto, tiene el tratado de Ibn al-Jatīb. Tras explicar las distintas partes de las que consta la obra original en su versión íntegra (es decir, معيار الاختيار) y de resumir el contenido de cada una de ellas, Simonet aborda una amplia y detallada presentación de la vida y obra de su autor. El tono general de esta presentación, y lo mismo se puede decir del resto del prólogo, es de una gran admiración por la figura de Ibn al-Jatīb, a quien Simonet define como “hombre eminentísimo, y superior por muchos conceptos a todos los de su nación en aquel siglo” (Simonet 1860: 11-12), así como “príncipe de la literatura arábigo-granadina” (Simonet 1860: 15). A continuación ofrecemos una relación exhaustiva de los enunciados en los que se aprecia la admiración que Simonet profesa al célebre cronista:

⁴⁶ Estas dificultades son resumidas por Simonet de la siguiente guisa: “No siéndome el comprender a mis expensas una publicación superior por sus gastos a los recursos de un particular, que no es rico, he querido no obstante dar a luz una pequeña parte de aquellos trabajos, como prospecto y muestra de los demás, que no desespero logren igual fortuna, si algún día el gobierno da impulso con generosa protección a tan interesantes estudios” (Simonet 1860: 7-8).

Ahora diré algo de su <i>insigne</i> autor, cuyos varios e <i>importantísimos</i> escritos... (Simonet 1860: 11 cursivas más)
Este hombre <i>eminentísimo</i> , y <i>superior</i> por muchos conceptos a todos los de su nación en aquel siglo... (Simonet 1860: 11-12 cursivas más)
[El sobrenombre de Ibn al-Jatīb]... que debió sin duda a su <i>mucha elocuencia o elegancia de estilo</i> ... (Simonet 1860: 12 cursivas más)
En todos estos conocimientos salió <i>muy aventajado</i> el joven Mohammed... (Simonet 1860: 12 cursivas más)
Sus <i>profundos y provechosos</i> conocimientos... (Simonet 1860: 13 cursivas más)
Aquel <i>sabio</i> varón... (Simonet 1860: 13 cursivas más)
Tan desdichado fin tuvo aquel hombre <i>ilustre</i> ... (Simonet 1860: 14 cursivas más)
Dejó escrito gran número de obras <i>muy apreciables</i> ... (Simonet 1860: 14 cursivas más)
<i>Eminente</i> en tantas y tan diversas materias... (Simonet 1860: 14 cursivas más)
En todos estos escritos se admira, juntamente con <i>el inmenso ingenio</i> del autor, su <i>copiosísima erudición</i> , su <i>buen juicio y criterio</i> , su <i>exquisita corrección, pureza y elegancia</i> en el decir y su <i>profundo</i> conocimiento de la lengua árabe... (Simonet 1860: 15 cursivas más)
Ebn Aljathib merece el título de <i>príncipe</i> de la literatura arábigo-granadina... (Simonet 1860: 15 cursivas más)
Aquel <i>insigne</i> literato y estadista... (Simonet 1860: 15 cursivas más)
Ebn Aljathib es <i>el Salustio</i> del reino de Granada... (Simonet 1860: 15)

Después de una minuciosa presentación del autor y su obra, Simonet se adentra en los detalles del texto cuya traducción nos ofrece. En primer lugar, nos informa de la fusión de éste en un texto de dimensiones mayores compuesto por noticias sacadas de otras fuentes, tanto árabes como castellanas. En segundo lugar, nos habla de su decisión de no dar una traducción literal de la obra de Ibn al-Jatīb, sino de adaptarla a la prosa general del libro. En tercer lugar, Simonet da noticia de las fuentes originales que ha consultado para la redacción del libro, entre las que se encuentran el tratado de cosmología de Ibn al-Wardī (الوردی); la célebre crónica de al-Maqqarī (المقري), que como ya vimos recoge una de las biografías más completas de Ibn al-Jatīb; la *Tacmila* (التكميلة), de Ibn al-‘Abbār (ابن العبار); la *Geografía* de Šarīf al-Idrīsī (شريف الإدريسي); los *Varones ilustres de al-Andalus* de Ibn Hayyān (ابن حيان); distintos códigos del mismo Ibn al-Jatīb; la *Geografía* de Abū al-Fadā’ (أبو الفضاء); la crónica sobre el occidente árabe de Ibn

‘Adhārī (ابن عذاري); y los viajes de Ibn Batūta (ابن بطوطة), entre los más destacados. En cuanto a las fuentes castellanas, Simonet se basa principalmente en la obra de Luis de Mármol Carvajal (*Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*), aunque también en documentos obtenidos de los archivos de la diócesis de Málaga, de la Bula de creación del arzobispado de Granada, de la descripción de Granada escrita por el viajero italiano del siglo XVI Andrea Navajero, y de las crónicas de Hernando del Pulgar y la de Pedro Niño. De todos ellos ofrece Simonet extractos que emplaza al final del libro, en doce capítulos separados, bajo el epígrafe de *Apéndices*.

2.4.6.3. Las notas

La información contenida en las notas que Simonet incluye en su *Descripción del reino de Granada* es fundamentalmente de dos clases: histórico-cultural y lingüístico-etimológica (ver muestra en el apéndice). En la primera de ellas se incluyen todas aquellas referencias, explicaciones y noticias acerca de los autores y fuentes árabes de las que se ha obtenido una información; acerca de nombres de persona o de lugar probablemente desconocidos por el lector español; y puntualmente acerca de determinados elementos culturales. El segundo tipo de notas, casi tan abundante como el primero, presenta más interés para nuestro estudio, pues en él se puede observar la sistematización de un rasgo traductológico que se revelará clave para identificar el método traductor de Simonet y por ende, de su construcción del Otro: el interés por conservar los términos árabes en el cuerpo del texto (a menudo en cursiva) y el empleo de las notas al pie para descifrarlo e incluso añadir, en algunos casos, más información acerca del mismo. A continuación ofrecemos algunos ejemplos de estos dos tipos de notas:

A. Notas de carácter histórico-cultural

Referencia en el texto	Nota a pie de página
Abuljathar Ebn Dherar (1)	Gobernó en España desde 743 a 745 de J. C. (Simonet 1860:

	22)
<i>Baga o Bago</i> (2)	Tal establecimiento de los árabes missries o egipcios en la comarca de <i>Baga o Bacha</i> consta por Ebn Aljathib en la introducción de su <i>Ihatha</i> ... (Simonet 1860: 22)
[Cuando los árabes se apoderaron de Iliberis] (1)	El Idrisi afirma que Granada se fundó en la época de la conquista de España por los árabes (Simonet 1860: 29)
Ebn Hayan menciona ... (2)	En su mencionada historia de los varones ilustres de España; fragmentos que posee el Sr. Gayangos (Simonet 1860: 30)
En Alabbar (1)	En la biografía del mismo Sawar, pág. 81 (Simonet 1860: 31)
...testigos oculares (2)	Dice Ebn Hayan que tomó este relato de cierto Obada, a quien se lo contó un anciano de Granada testigo del suceso (Simonet 1860: 31)
... y consta por los historiadores árabes (1)	Ebn Aljathib en su mencionada introducción a la <i>Ihatha</i> (Simonet 1860: 33)
...la ciudad de Elbira existió antes que la de Granada (2)	Almaccari: edición de Leiden: I. 95. El Razi y el Cazwini dicen que Granada era la ciudad más antigua de toda aquella región, pero acaso la confunden con Elbira (Simonet 1860: 38)
Arafat (3)	Este monte está cerca de la Mecca, y es muy frecuentado por los peregrinos (Simonet 1860: 52)
Alatahiya (1)	Poeta favorito de Harun Arraxid (Simonet 1860: 55)
La torre de Haman (1)	Aquí se hace alusión a una torre que, según el Alcorán en varios pasajes, señaladamente en la Sura XXVIII verso 30, hizo por mandato del Faraón uno de sus consejeros llamado Haman... (Simonet 1860: 64)

B. Notas de carácter lingüístico-etimológico

Referencia en el texto	Nota a pie de página
Iliberis (1)	Así los árabes de Hispalis hicieron <i>Ixbilia</i> , hoy Sevilla... (Simonet 1860: 27)
<i>Amil</i> (1)	La voz <i>amil</i> significa gobernador (Simonet 1860: 30)
<i>Vega</i> (1)	La voz castellana vega parece que se deriva de la arábica

	<i>becaa</i> o campo.
<i>Almunias</i> (1)	Esta voz significa: huertas, posesiones de recreo (Simonet 1860: 44)
<i>Cármenes</i> (2)	Esta voz, que se conserva en Granada, se deriva del árabe <i>carm</i> , que significa viña, terreno cultivado, prédio (Simonet 1860: 44)
<i>Diwan</i> (1)	Aquí diwan está en el sentido de álbum, códice en el que se pinta o escribe alguna cosa (Simonet 1860: 52)
...mujeres hermosas que curaban los males del corazón (1)	Literalmente: zarcillos con que se curaban los pechos (Simonet 1860: 57)
...los ojos del enemigo la contemplaban con codicia (2)	Literalmente: los ojos del enemigo contemplaban con amorosa y halagüeña expresión sus dientes brillantes (Simonet 1860: 57)
...parecía que significaba extravía (1)	La IIª forma de la raíz árabe <i>nacaba</i> , de donde viene la voz <i>almonaccab</i> , significa apartarse del camino; es decir, extraviarse, y la Iª expresa la idea de calamidad (Simonet 1860: 65)
<i>Malaca</i> (3)	El nombre de <i>Málaga</i> algunos lo derivan de la raíz semítica <i>malac</i> , reinar, raíz conocida en la lengua fenicia... (Simonet 1860: 71)

2.4.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

El análisis de las nociones de identidad y alteridad en la *Descripción del reino de Granada* de Francisco Javier Simonet se ha realizado partiendo de tres elementos significativos tanto por el lugar preferente que se les concede en los *paratextos*, como por el papel determinante que tales elementos han desempeñado en la trayectoria intelectual del traductor. El primero es la presentación de la figura de Ibn al-Jatīb, que como ya hemos visto constituye uno de los puntos más ampliamente desarrollados en el prólogo; el segundo, la dicotomía Islam-cristianismo, tan importante dentro de la obra y pensamiento de Simonet; y el tercero la imagen que éste nos transmite del reino granadino y de sus habitantes, objeto principal de la obra que estudiamos.

De la presentación que Simonet hace de Ibn al-Jatīb en el prólogo de su *Descripción del reino de Granada* cabe destacar dos rasgos especialmente significativos: el primero, el carácter autorial que recibe la figura de Ibn al-Jatīb, a pesar de no ser el único autor de la obra; y el segundo, el tono admirativo y laudatorio empleado por Simonet para referirse al cronista andalusí. En efecto, Ibn al-Jatīb ocupa un lugar preferente no sólo en la portada y prólogo de la *Descripción*, sino también en la parte final del libro, en la que se incluye el texto árabe de su tratado dedicado a la descripción de Granada. Todo ello hace que el lector, antes de abordar el libro por primera vez, se incline a pensar que se trata de una obra escrita por Ibn al-Jatīb, y no un compendio de noticias extraídas de numerosas fuentes y redactadas posteriormente por el editor del compendio.

Esta autoría preferente que recibe Ibn al-Jatīb se ve reforzada a su vez por el tono encomiástico empleado por Simonet para referirse a él en el prólogo, como se ha demostrado en el apartado anterior. En ambos rasgos –el carácter autorial y el tono halagüeño que recibe Ibn al-Jatīb- se advierte una clara *alterización* de la figura del cronista y de su tiempo que no deja espacio a la familiarización -ni mucho menos a la identificación. Esta loa a la alteridad “oriental” no sólo ha constituido una de las piedras de toque de los textos calificados de exóticos, sino que también ha caracterizado uno de los períodos de la historia reciente de España en el que las ideas románticas procedentes de Europa llegaron a influir el acercamiento a un pasado glorioso representado por una alteridad cercana: al-Andalus.

La alteridad que encarna la figura de Ibn al-Jatīb en el prólogo de Simonet se modifica ligeramente en nuestro segundo objeto de análisis, a saber, la dicotomía entre Islam y cristianismo. Si bien sigue existiendo una evidente *alterización* en relación con “lo musulmán” -en este caso no laudatoria sino más bien neutra y alguna vez incluso negativa-, también se percibe con claridad una identificación entre el autor y los distintos elementos cristianos que aparecen en el texto. Esta identificación aparece marcada principalmente por el uso de los pronombres *nuestros* delante de los cronistas cristianos y de las fuentes por ellos aportadas, como se puede constatar en el siguiente párrafo:

Por lo mismo, y no queriendo variar en esto mi plan, confundiendo las noticias de *los árabes* con las de *nuestros autores*, insertaré en el apéndice y notas las [crónicas] de Mármol y otros documentos que vengan a mi propósito (Simonet 1860: 20 cursivas mías)

Esta identificación se ve asimismo reforzada por dos detalles que, por su estratégica ubicación, pueden fácilmente pasar desapercibidos. El primero, es la designación de los musulmanes como “infieles” en una única y sucinta ocasión. Se trata de cuando Simonet habla de las tres descripciones que ha incluido en su texto de la ciudad de Málaga (recordemos que ésta es fue su ciudad natal), descripciones que según dice fueron tomadas “de escritores castellanos, que vivían estando aún aquella ciudad *en poder de los infieles*” (Simonet 1860: 20). El segundo detalle puede resultar incluso más imperceptible, al no estar al alcance de los que desconozcan la lengua árabe. Nos referimos a la no menos significativa inclusión, por parte de Simonet, de su propio nombre en la portada del texto árabe a la siguiente guisa:

وقد يظهرها أولا
عبد المسيح أفرنزسق خويئر سيمينيت المالقي

Esta obra ha sido publicada por
'*Abd al-Masīh* Francisco Javier Simonet *al-Mālaqī*
(literalmente, por el “siervo del Mesías Francisco Javier Simonet el de Málaga”⁴⁷)
(ver apéndice)

Llegamos finalmente al tercer y último de los temas desde los que nos hemos propuesto analizar las nociones de alteridad e identidad en la *Descripción* de Simonet: la imagen que éste nos transmite de la Granada andalusí y de sus habitantes. También en este caso nos hallamos eminentemente ante una *alterización* de dichos elementos, marcada sobre todo por el uso de pronombres determinantes de tercer grado (aquel, aquella, aquellos)

⁴⁷ Aun sin dudar de la naturaleza humorística que subyace en tal incursión, creemos que es significativa la elección por parte de Simonet del apelativo '*Abd al-Masih* (siervo del Mesías) para presentarse a sí mismo.

para referirse indistintamente a al-Andalus, al reino de Granada o a las distintas ciudades que la formaban. Es sorprendente observar la ausencia casi total de identificación entre Simonet y todos estos lugares, siendo él mismo malagueño y conociendo de cerca la mayor parte de los lugares de los que habla en su obra. De hecho, y como veremos en los cuadros que siguen, la única identificación que hemos encontrado en los textos analizados es la que se establece entre el propio autor y la España de su tiempo, así como entre el autor y sus lectores contemporáneos. En cuanto a los habitantes del reino de Granada, Simonet se refiere a ellos con distintas apelaciones, entre ellas “musulmanes españoles” (una vez), “árabes españoles” (dos veces), “gente mora” (una vez). A continuación ofrecemos una clasificación de los enunciados que participan, de una forma u otra, a la construcción semiótica de la identidad y alteridad en el texto que nos ocupa:

MISMO (IDENTIFICACIÓN)
El deseo de contribuir a fomentar <i>entre nosotros</i> el utilísimo estudio de la lengua árabe... (Simonet 1860: 7)
Para esclarecer el oscuro período de <i>nuestros anales</i> durante los siglos medios... (Simonet 1860: 7)
El día 5 del mes de Dzulhecha del año 873 de la hégira, ó sea el 15 de Junio de 1469 de <i>nuestra era</i> ... (Simonet 1860: 8)
Cien elogios de ilustres varones <i>españoles</i> ... [por andalusíes] (Simonet 1860: 10)
Muchas ciudades y pueblos de <i>nuestra Península</i> ... (Simonet 1860: 10)
Para ilustración de <i>nuestra historia</i> ... (Simonet 1860: 11)
Habiendo pasado <i>a España</i> ... [por al-Andalus] (Simonet 1860: 12)
Prosperó <i>en España</i> ... [por al-Andalus] (Simonet 1860: 12)
El año 1313 de <i>nuestra era</i> ... (Simonet 1860: 12)
El mérito de <i>nuestro</i> autor... (Simonet 1860: 15)
<i>Nuestros</i> lectores... (Simonet 1860: 16)

OTRO (ALTERIZACIÓN)
Copié y extracté algunos códices M. SS. muy curiosos de los que allí se conservan <i>en aquel</i>

<i>idioma...</i> (Simonet 1860: 7)
Los reyes moros de Granada... (Simonet 1860: 8)
[En referencia al reino de Granada] Nuevas e importantes noticias de <i>aquel reino...</i> (Simonet 1860: 8)
[En referencia a las crónicas sobre al-Andalus] Que tratan de <i>aquel país...</i> (Simonet 1860: 8)
Diversos personajes de <i>aquel tiempo...</i> (Simonet 1860: 10).
Por pertenecer a varones distinguidos entre <i>aquellos musulmanes...</i> (Simonet 1860: 10)
[En referencia al reino de Granada] <i>Su nación en aquel siglo...</i> (Simonet 1860: 12)
[En referencia al reino de Granada] Las disensiones civiles que turbaban incesantemente <i>aquel Estado...</i> (Simonet 1860: 12-13)
[En referencia al reino de Granada] el estado revuelto de <i>aquel reino...</i> (Simonet 1860: 13)
[En referencia a al-Andalus] Los destinos de <i>su patria...</i> (Simonet 1860: 14)
[En referencia al recuerdo de Ibn al-Jatīb en Granada] cuya memoria debió conservar con veneración <i>aquella ciudad...</i> (Simonet 1860: 14)
Diccionario biográfico de los <i>muslimes ilustres...</i> (Simonet 1860: 14)
[En referencia a Ibn al-Jatīb] <i>Aquel insigne literato y estadista</i> (Simonet 1860: 15)
[En referencia al reino de Granada] <i>Aquella hermosa región</i> (Simonet 1860: 15)
[En referencia a Málaga] Estando aún <i>aquella ciudad...</i> (Simonet 1860: 20)
<i>Aquella gente mora...</i> (Simonet 1860: 20)

NO-OTRO
(FAMILIARIZACIÓN)
Biografías de personajes ilustres entre <i>los musulmanes españoles....</i> (Simonet 1860: 8)
La literatura de los <i>árabes españoles</i> (Simonet 1860: 10)
La historia de los <i>árabes españoles</i> (Simonet 1860: 11)

NO-MISMO
(EXTRANJERIZACIÓN)
-

2.4.7. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Simonet observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada *alterización* de los enunciados referentes al elemento árabe-musulmán, *alterización* que aparece reforzada por una clara identificación del traductor con el elemento hispano-cristiano. Esta *alterización* se construye en torno a tres elementos: la figura de Ibn al-Jatīb, la dicotomía Islam-cristianismo y la imagen del reino granadino en época andalusí y de sus habitantes. En el primer caso, esta *alterización* viene marcada por una presentación aduladora y romántica de Ibn al-Jatīb. En el segundo, en cambio, tal *alterización* viene representada por el elemento islámico, del que Simonet se separa implícitamente al menos en dos ocasiones claras: una, al calificar a los musulmanes de “infieles” (Simonet 1860: 20) y la otra, al insertar en la portada del texto árabe su nombre acompañado del apodo “siervo del Mesías”. Finalmente, en el tercer caso se advierte una sorprendente *alterización* de la geografía granadina y de sus gentes marcada por el distanciamiento producido en enunciados como “aquella ciudad”, “aquel país”, “aquel reino”, “aquellos musulmanes”, etc. Todos estos recursos, sin embargo, no lograrían el efecto buscado, conciente o inconscientemente, por Simonet de no ir acompañados por una fuerte identificación del arabista malagueño con la España católica, hecho que queda ampliamente demostrado por la identificación que Simonet establece con las crónicas cristianas que inserta al final de su traducción.

2.5. *AJBAR MACHMUA*. TRADUCCIÓN DE EMILIO LAFUENTE ALCÁNTARA

2.5.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

La obra que lleva por título أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها (literalmente, “Compilación de noticias históricas sobre la conquista de al-Andalus, sobre sus príncipes y sobre las guerras acaecidas entre ellos”) o *Ajbar Machmua*, es como su nombre indica un compendio de historias de diversa índole sobre al-Andalus. Tanto Reinaud como Gayangos ya habían dado noticia de este códice, popularmente conocido como el *Anónimo de París*, y habían llamado la atención sobre la importancia de las tradiciones que contenía. Posteriormente Dozy, en su introducción a la *Historia de África y España de Ebn Adzari* (1848), analizó la época en que pudo ser hecha esta compilación, de la que sacó abundantes datos para su célebre *Historia de los musulmanes de España*.

En cuanto a la autoría de la obra, permanece hasta hoy desconocida. Mientras que algunos arabistas, como Ribera, defendieron que se trataba de la obra de varios autores recopilada más tarde por un compilador, otros como Dozy o su propio traductor al español Lafuente Alcántara se inclinaron por la hipótesis de un único autor que habría recogido, eso sí, diversas tradiciones antiguas acerca de la conquista de al-Andalus y sucesos posteriores hasta el califato de ‘Abd al-Rahmān III. Sea como fuere, ambas posiciones explicarían la diversidad de estilos, registros y contenido que caracteriza el texto, en el que se recogen abundantes relatos, algunos de ellos muy pormenorizados. Muchos de estos relatos son referidos a través de la inserción en el texto de tradiciones íntegras, que se reproducen en estilo directo tal y como fueron transmitidas desde tiempos antiguos.

Para Lafuente Alcántara, en esta crónica “se exponen los hechos con sencillez, naturalidad y buen orden, lo cual indica en el autor cierta sensatez y recto criterio para la elección de materiales” (Lafuente Alcántara 1867: vii). Asimismo, y a diferencia de otras crónicas, en el *Ajbar Machmua* no se citan otros historiadores sino que el autor o

compendista se limita a referir las tradiciones que con mayor crédito corrían entre el pueblo, lo cual confiere a la obra un valor añadido.

El *Ajbar Machmua*, que como ya se ha dicho abraza el período histórico que va de la entrada a la península de Tāriq Ibn Ziyād hasta el califato de Abd al-Rahmān III, fue descubierta en la Biblioteca Imperial de París formando un solo volumen con la crónica de Ibn al-Qūtiyya, obra también capital para la comprensión de la historia de al-Andalus y que tendremos ocasión de analizar un poco más adelante. Corrió a cargo de Gayangos la copia íntegra de ambos manuscritos, gracias a la cual éstos pudieron ser editados y vertidos al español.

2.5.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción

El título de la traducción que del *Anónimo de París* publicó Lafuente Alcántara en el año 1867 reproduce, como ya se habrá observado, la primera aparte del título original de la crónica árabe. A esta transliteración acompaña un subtítulo que reza *Colección de tradiciones. Crónica anónima del siglo XI*. La versión castellana, que se presenta acompañada del texto árabe, constituye el primer volumen de la *Colección de Obras Árabigas de Historia y Geografía* “publicada por la Real Academia de la Historia”. El traductor de la obra, Emilio Lafuente Alcántara (1830-1868), fue además de miembro de número de la mencionada Academia, uno de los más destacados arabistas de su generación, pese a que su prematura muerte dejara incompleta una labor que se adivinaba prometedora.

Discípulo de Calderón y de espíritu romántico, Lafuente Alcántara destacó sin embargo por su rigor científico y por sus valiosas aportaciones a los estudios andalusíes. Su traducción del *Ajbar* es un buen ejemplo de este rigor, si bien ya empiezan a percibirse en ella los primeros signos de un nacionalismo incipiente nacido de la inestabilidad política y económica de la España de la segunda mitad del siglo XIX, una inestabilidad que acabará arrastrando a determinados sectores intelectuales hacia la búsqueda de una identidad histórica que devuelva a España su grandeza y esplendor. Como explica el

propio Lafuente Alcántara al inicio de su prólogo, la crónica que él traduce es “una de las más importantes sin duda para el esclarecimiento de aquel confuso período que empieza en la invasión mahometana y termina en la definitiva constitución del califado de los Omeyyas” (Lafuente Alcántara 1867: v).

2.5.3. Estudio de los *paratextos*

Los *paratextos* que contiene la traducción de Lafuente Alcántara del *Ajbar Machmua* son cinco: la portada, el prólogo, las notas, los apéndices y un índice geográfico. Los apéndices son tres: el primero, recoge ocho testimonios cristianos referentes a la invasión y a los gobernadores de al-Andalus, el segundo recoge seis testimonios árabes referentes a la invasión y a los gobernadores de al-Andalus y el tercero, bajo el título “Cronología de los gobernadores de España”, comprende una relación detallada de las fuentes históricas más fidedignas para el estudio de la historia de al-Andalus, un extenso estudio histórico que abarca desde Tāriq Ibn Ziyād (طارق ابن زياد), hasta ‘Abd al-Rahmān III, y un resumen cronológico este periodo.

2.5.3.1. La portada

El título que encabeza la portada de esta crónica (ver apéndice) es el de *Ajbar Machmua*, transliteración de la primera parte del título original cuya traducción, también parcial, aparece debajo del título entre paréntesis (*Colección de tradiciones*). Este subtítulo viene seguido, a su vez, por otro epígrafe en el que lee, en caracteres más pequeños, *Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez*. A ello sigue la referencia al traductor y anotador de la obra, Don Emilio Lafuente Alcántara, académico de número, y finalmente la mención a la *Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia*, que ocupa un lugar central en la portada.

Lo primero a señalar de la portada de la traducción española del *Ajbar* es sin duda la decisión del traductor de conservar el título original (en realidad, la primera parte de

éste) en transcripción y seguido de una traducción entre paréntesis (*Colección de tradiciones*). La aparente motivación científico-académica que subyace en tal decisión resulta coherente dentro del marco en el que se presenta la traducción, a saber, una colección de obras árabes de historia y geografía publicada por la Real Academia de la Historia. Este carácter científico recorrerá de hecho todo el libro, desde la introducción del traductor hasta los apéndices e índices.

2.5.3.2. El prólogo

El prólogo da comienzo con una referencia a la importancia histórica de la obra (ver muestra en el apéndice), de la que Lafuente Alcántara dice que es “si no la más antigua, una de las más importantes sin duda para el esclarecimiento de aquel confuso período que empieza en la invasión mahometana y termina en la definitiva constitución del califado de los Omeyyas” (Lafuente Alcántara 1867: v). A continuación Lafuente Alcántara refiere la historia del código del *Ajbar*, así como la importancia de éste entre los orientalistas españoles y europeos. Pasa después a comentar la autoría de la obra, que Lafuente Alcántara atribuye a un autor que debió de vivir en el siglo XI. Después Lafuente Alcántara pasa a hablar de las características principales del libro: el período histórico que abarca, el tipo de tradiciones que recoge, el estilo del autor, la veracidad de los sucesos narrados, etc. Tras dar noticia sobre el paradero del único manuscrito de la obra y sobre las ediciones que de éste hicieron Gayangos y Dozy, Lafuente Alcántara define su método traductor, del cual dice:

Hemos procurado en la versión cumplir, hasta donde nos ha sido posible, con el deber de todo traductor, reducido a expresar con fidelidad y exactitud el pensamiento del autor; pero hemos creído innecesarios y aun inconvenientes los esfuerzos dirigidos a reproducir la frase misma del original, porque además de la poca utilidad de tal propósito, jamás puede conseguirse sin violentar de una manera exagerada nuestro propio idioma, y sin el uso de nuevos e inusitados giros, que embrollan y confunden el pensamiento (Lafuente Alcántara 1867: viii).

Esta declaración de intenciones relativas a la traducción se concreta, para Lafuente Alcántara, en el rechazo explícito a cualquier forma de exotismo, como el derivado de la conservación de la forma árabe para designar ciertos nombres de lugar. Como expresa el propio traductor:

Igualmente hemos evitado siempre la introducción de palabras exóticas, conservando sólo la forma árabe de los nombres propios de personas, y de los lugares cuya correspondencia es desconocida o dudosa, interpretándolos en otro caso por el nombre actual. No hay, en efecto, necesidad ninguna de conservar á Ixbiliya, Toleitola, Çarakoçta, Kórtoba, etc. en su forma arábica, que a veces es complicada y sólo sirve para producir embarazo en la lectura, siendo por todos conceptos más cómodo y llano decir Sevilla, Toledo, Zaragoza, Córdoba, etc. (Lafuente Alcántara 1867: ix).

A esta exposición del método de traducción empleado, Lafuente Alcántara añade la presentación de los distintos *paratextos*, concretamente las notas, los apéndices y el índice de topónimos. Asimismo, se subraya que toda traducción está destinada, por principio, a los que desconocen el idioma y cultura originales, afirmación que sirve al traductor para justificar la inclusión del aparato crítico que acompaña a su traducción. El prólogo termina con una detallada exposición del sistema de transcripción adoptado en la obra (ver muestra en el apéndice). Lafuente Alcántara nos informa que dicho sistema ha sido confeccionado por una Comisión de Obras Arábigas perteneciente a la Real Academia de la Historia presidida por Pascual de Gayangos. Este sistema de transcripción tiene como objetivo sentar las bases para las siguientes obras incluidas en la *Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía* y publicadas por la misma Academia. Lafuente Alcántara pone fin a su prólogo con una frase de agradecimiento a Pascual de Gayangos y a Reinhart Dozy por sus “sabias correcciones y advertencias” (Lafuente Alcántara 1867: xiii).

2.5.3.3. *Las notas*

En las notas del *Ajbar* se observan una serie de rasgos que nos pueden ayudar a formarnos una idea del método de traducción Lafuente Alcántara, paso necesario para poder identificar las estructuras discursivas sobre el Otro presentes en los *paratextos* de la misma (ver muestra en el apéndice). El primer rasgo relevante es la traducción sistemática de al-Andalus por España tanto en el interior del texto traducido como en las notas. Ni tan siquiera una vez emplea Lafuente Alcántara el préstamo árabe de “al-Andalus”, opción que queda suficientemente explicada en el índice geográfico que cierra la traducción y que dice:

ESPAÑA (الأندلس, Al-Andalus). Los árabes dieron el nombre de Andalus primeramente a la comarca de Tarifa (V. *Isla de Andalus*), y después a toda España, aunque no desconocían tampoco este último nombre: إسبانيا, *Exbania*. Lo escritores cristianos de la edad media llamaban España frecuentemente á la parte ocupada por los árabes. V. Chronicon Albeldense, c. 74: *Mahomat... cum omne exercitu Spaniae*. C. 75: *In Spaniam ingressi sunt*, etc. (Lafuente Alcántara 1867: 253)

Este rasgo conlleva, por extensión, al empleo también sistemático de “españoles” para referirse a andalusíes, aunque no hemos observado ninguna identificación explícita del traductor con este término. Otro rasgo propio de la traducción de Lafuente Alcántara es la conservación de las fechas de la Hégira en el cuerpo del texto acompañadas sistemáticamente por su conversión a la fecha del calendario cristiano, tal y como vimos que sucedía en la traducción de Fernández González. En este caso, como en el anterior, podemos aseverar sin margen de error que la motivación de tal procedimiento es de carácter científico, lo cual no impide que tal recurso tenga efectos extranjerizantes. Algo similar sucede con el uso de notas para explicar, también de forma sistemática, todos los elementos culturales que aparecen en el texto: festividades religiosas, vestidos, medidas, acontecimientos y personajes históricos, lugares de la geografía oriental, referencias coránicas, etc. En todos estos casos se constata la voluntad científica o erudita del traductor, aunque el efecto que pueda producir tal decisión sea más bien extrañador.

Finalmente, se advierte un uso frecuente de las notas para corregir los errores o imprecisiones de tipo histórico del texto original, de nuevo un rasgo muy acorde con el carácter científico que define a esta traducción.

2.5.3.4. Los apéndices

El primero de los apéndices que Lafuente Alcántara incluye en su traducción del *Ajbar*, y que lleva por título *Testimonios cristianos referentes á la invasión y a lo gobernadores*, recoge ocho textos extraídos de crónicas cristianas. Estos ocho textos se presentan en su versión original latina, sin que Lafuente Alcántara proporcione traducción alguna al castellano de éstos, aunque sí recurre a las notas a pie de página para explicar ciertos pasajes oscuros, para hacer correcciones o para complementar la información de los textos con otras de su acervo personal. El segundo apéndice, con el título de *Testimonios arábigos referentes á la invasión y a los gobernadores*, está compuesto por la traducción española de seis fragmentos escritos por cronicosones árabes, principalmente al-Maqqarī. El tercer y último apéndice, titulado *Cronología de los gobernadores de España*, arranca con una selección crítica de los cronistas árabes más destacados del primer período de la historia de al-Andalus, entre los cuales se menciona a Ibn al-Qūtiyya (ابن القوطية), Ibn ‘Adhārī (ابن عذارى), Ibn Jaldūn (ابن خلدون) y al-Maqqarī (المقري). A esta enumeración sigue un estudio histórico sobre los distintos gobernadores de al-Andalus desde la llegada de Tāriq Ibn Ziyād a la península en el año 711 hasta la proclamación de ‘Abd al-Rahmān en el año 755. Dicho estudio culmina con la inclusión de un *Resumen Cronológico* en el que se recoge, en forma de esquema, las principales fechas y gobiernos de al-Andalus hasta ‘Abd al-Rahmān I.

2.5.3.5. Índice geográfico

Este índice geográfico (ver muestra en el apéndice) es similar al que había incluido unos años antes Fernández González en su traducción de la crónica de Ibn ‘Adhārī. En él se ofrece una relación de los topónimos citados en el libro acompañados por su equivalente

en árabe y, en determinados casos, con la transcripción de éste. De los más importantes de ellos, como sucedía con Fernández González, el autor ofrece un pequeño comentario crítico en el que explica la procedencia del nombre, su uso habitual, etc. y que incluso puede incluir la traducción de algunos fragmentos de crónicas árabes en las que dicho nombre aparece mencionado. El rasgo principal de este índice sigue siendo su carácter científico. Lafuente Alcántara no se involucra en ningún momento con la materia objeto de su estudio, a lo sumo da su opinión sobre cuestiones estrictamente relacionadas con el método o la interpretación de las fuentes. Al inicio de este apartado citábamos íntegramente una de las entradas de este índice, concretamente la relativa a España. A continuación, citamos otra que nos parece también ilustrativa del carácter científico que domina todo el texto:

ISLA DE ANDALUS (جزيرة الأندلس, Chezirat-el-Andalus). Es la isla de Tarifa, que, según nuestro autor (pág. 20), antes de que Tarif desembarcase allí se llamaba *Isla de Andalus*, y era el punto desde el cual ordinariamente partían las embarcaciones para África, y arsenal de los cristianos. El nombre romano de Tarifa era, según parece, *Julia Traducta*, aunque sobre este punto ha habido varias opiniones, y desde aquí pasaron a África los Wándalos, según afirma claramente Gregorio de Tours (libro II, capítulo II). Por esto, sin duda, llamaron a Julia Traducta “Isla de los Wándalos”, que los árabes entendieron *Andalos*, y después aplicaron este nombre a toda España (V. Dozy, *Recherches*, segunda edición, tomo I, pág. 310) (Lafuente Alcántara 1867: 255).

2.5.4. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

Las nociones de identidad y alteridad se construyen, en la traducción de Lafuente Alcántara, desde una posición muy cauta. A pesar de la visibilidad evidente del traductor en todo el libro a través, principalmente, de los *paratextos*, poco o nada percibe el lector atento acerca del posicionamiento de éste en relación con lo que describe, de su percepción del Otro y de su propia ubicación dentro del entramado identitario. Sólo en el prólogo se ha percibido una identificación clara entre el autor del

mismo y una determinada forma de identidad, en este caso la que le proporcionan los cronicones cristianos en frente de los árabes:

En las notas se encontrarán las advertencias y aclaraciones convenientes para la inteligencia del texto, y en apéndices, al final, trozos de *nuestros cronicones* y de algunos autores árabes, que ilustran el período de los gobernadores, así como una cronología razonada de los mismos (Lafuente Alcántara 1867: ix cursivas mías).

Con el uso del posesivo *nuestros* delante de la palabra “cronicones” para referirse a los textos en latín del siglo X incluidos al final del libro, Lafuente Alcántara se atribuye, conciente o inconcientemente, una doble identidad latina y cristiana a la vez, al tiempo que elimina, por oposición, cualquier posible identificación con los “cronicones árabes” de los que habla a continuación. Este no es, sin embargo, el único signo identitario que hemos advertido en nuestro análisis de los *paratextos*. El segundo tiene que ver con el empleo sistemático de la palabras “España” y “españoles” para referirse a “al-Andalus” (الأندلس) y “andalusíes” (أهل الأندلس) respectivamente. Este empleo se refleja también en la misma traducción del texto, en el que el término árabe “al-Andalus” es traducido de forma sistemática por “España” como se puede observar en los ejemplos siguientes:

Murió el rey de España, Gaitixa, dejando algunos hijos... (p. 19)	هلك ملك الأندلس غيطشة وترك أولاداً...
Acostumbraban los grandes señores de España... (p. 19)	وكان جميع ملوك الأندلس يبعثون أولادهم ...
...á la sazón, fortaleza principal de España... (p. 19)	وهي يومئذ قسبة الأندلس ...
...habiéndole hecho una descripción de España... (p. 20)	وصف له الأندلس ودعاه إليها ...
...porque había habido en España un hambre... (p. 22)	وذلك أن الأندلس قد كانت جاعت سنة ...

La diferencia entre este caso y el anterior, no obstante, es importante. Mientras que en el primero existía una identificación manifiesta entre el traductor y un determinado elemento del texto (a saber, los cronicones cristinos), en el segundo tal identificación no se establece entre el traductor y un determinado elemento textual, sino que es el traductor el que identifica un elemento textual con otro (“España” con “al-Andalus”). En cualquier caso, éstos son prácticamente los dos únicos rasgos de identificación encontrados en los *paratextos*.

En cuanto a los rasgos relacionados con la construcción de la alteridad, ésta viene representada en este texto por un conglomerado de “Otros” en el que se incluyen, sin connotaciones especiales, los “árabes”, los “musulmanes” o “mahometanos”, los “godos”, los “cristianos”, “los beréberes” o “berberiscos”, etc. A continuación ofrecemos una clasificación de la construcción de ambas nociones en la traducción de Lafuente Alcántara:

MISMO (IDENTIFICACIÓN)
“Trozos de <i>nuestros</i> cronicones” (p. ix) para referirse a las crónicas cristianas en latín
Identificación sistemática de “al-Andalus” con “España”
Identificación sistemática de los “andalusíes” con los “españoles”

OTRO (ALTERIZACIÓN)
Los árabes (sistemático)
Los musulmanes o mahometanos (sistemático)
Los beréberes o berberiscos (sistemático)
Los cristianos (sistemático)
Los godos (sistemático)

NO-OTRO (FAMILIARIZACIÓN)
-

NO-MISMO (EXTRANJERIZACIÓN)
Título del libro (<i>Ajbar Machmua</i>)
Conservación de las fechas según el calendario islámico (mes y año) en el cuerpo del texto
Inserción de los ocho fragmentos de crónicas latinas en el primer apéndice sin traducción
Traducción literal de los elementos culturales (vestidos, religión, frases hechas, etc.)

2.5.5. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Lafuente Alcántara observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada *alterización* de los enunciados referentes al elemento árabe-musulmán, *alterización* que aparece reforzada por una ligera identificación con el elemento “español” y por una también clara *exotización* o *extranjерización* derivada de ciertas opciones del traductor determinadas por el carácter científico de la obra, como la trascripción del título árabe, la conservación de las fecha según el calendario islámico en el cuerpo del texto, la inserción de crónicas latinas en el primer apéndice sin traducción y la traducción literal de los elementos culturales. No se aprecian, por lo demás, construcciones especialmente connotadas acerca de los distintos “Otros” del texto, sean éstos los árabes, los musulmanes, los cristianos, los godos, etc. En cuanto al discurso identitario, apenas es perceptible, aunque existen dos tipos de identificación (no sistemática) en el texto: en primer lugar, la identificación del traductor con los cronicones cristianos que incluye al final de la obra, y en segundo lugar, la identificación entre los conceptos “al-Andalus” y “España”. Esta última identificación, a pesar de no implicar directamente al traductor, resulta muy significativa porque indica un cambio de perspectiva en la concepción del pasado andalusí que acabará por imponerse, tras un período marcadamente romántico, dentro de los estudios árabes en España.

2.6. La *HISTORIA DE LA CONQUISTA DE ESPAÑA DE ABENALCOTÍA EL CORDOBÉS*. TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JULIÁN RIBERA

2.6.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

La *Historia de la conquista de al-Andalus* (تاريخ افتتاح الأندلس) fue escrita por Muhammad Ibn al-Qūtiyya (محمد ابن القوطية) o Abenalcotía, en época de ‘Abd al-Rahmān III. Ibn al-Qūtiyya, que literalmente significa “hijo de la Goda”, fue uno de los cronistas árabes más célebres de al-Andalus. Además de poeta, jurisconsulto y docto en tradiciones religiosas musulmanas, Ibn al-Qūtiyya (m. 978) fue también maestro de varias generaciones de discípulos, a algunos de los cuales se atribuye la redacción de la *Historia de la conquista de al-Andalus* a partir de las notas y apuntes tomados de las conferencias dictadas por el maestro. Nacido en Córdoba, Ibn al-Qūtiyya repartió sus estudios entre esta ciudad y Sevilla, lugar de residencia de su familia. De él refiere María Jesús Viguera en sus “Cronistas de al-Andalus” lo siguiente:

Implicado también por lazos de clientela con los omeyas estaba Ibn al-Qūtiyya, el “descendiente de la Goda”, Sara, nieta de Witiza, casada con una *mawlà* de los califas omeyas de Damasco; en su *Historia*, que abarca desde la conquista islámica de al-Andalus hasta tiempos de ‘Abd al-Rahman III, en pleno siglo X, quedan patentes sus favores pro-omeyas (Viguera 1988: 90).

La *Historia de la conquista de España*, obra cumbre de Ibn al-Qūtiyya, es una crónica un tanto peculiar, pues no parece ceñirse a ningún método específico ni refiere los acontecimientos siguiendo el tradicional registro árido de fechación de los hechos históricos. Como apunta Pons Boïgues, “leyéndola parece que tiene uno a la vista una narración histórica llena de vida y de color, en medio de la cual hombres y hechos se mueven a su antojo” (Pons Boïgues 1898: 85-86). Asimismo, y a pesar de su ya mencionada procedencia goda, Ibn al-Qūtiyya no muestra en su crónica ninguna especial simpatía por los cristianos vencidos, es decir, no habla como descendiente de los godos, sino más bien como un cliente de los omeyas (Pons Boïgues 1898: 85). Sí, en

cambio, se observa que el autor trata con una cierta predilección los asuntos relacionados con la familia Witiza, sobre todo a los descendientes de Sara, pero aun cuando habla de la conocida dinastía de gobernadores godos de la que él descendía, no se apoya en las narraciones familiares sino en las históricas transmitidas por distintas fuentes, tratando de mostrar la máxima imparcialidad.

2.6.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción

Julián Ribera y Tarragó nació en Carcagente, Valencia. Principal discípulo de quien se suele considerar fundador de la nueva escuela de arabistas, Francisco Codera y Zaydín, Ribera fue catedrático en las Universidades de Zaragoza y de Madrid, dirigió la *Biblioteca Árabe-Hispana* creada por Codera, la *Colección de Estudios Árabes* y la *Revista de Aragón*. Fue miembro de las dos academias y su labor principal fue la de proseguir el camino científico marcado por Codera, reforzándolo y abriéndolo al mismo tiempo a nuevos horizontes. La aportación de Ribera a la nueva escuela de arabistas estará asimismo marcada por el interés de éste en la historia política y social de al-Andalus, que inaugura una línea de estudios dentro del nuevo arabismo español de tipo culturalista, esto es, centrados en las manifestaciones culturales pertenecientes a la historia “interna” de al-Andalus.

A nivel ideológico, ya vimos en capítulos precedentes que Ribera se mantuvo fiel, por un lado, a los ideales liberales y nacionalistas propios de la segunda mitad del siglo XIX, y por el otro, a la intervención española en Marruecos, de la que fue un gran defensor. Y si bien es cierto que sus teorías nacionalistas basadas en las nociones de “raza” y de “sangre” levantaron algunas reticencias en el seno de los estudios históricos del momento, no lo es menos el hecho que muchas de sus ideas sobrevivieran en las obras de importantes arabistas posteriores a él, cuyo ejemplo más emblemático es Emilio García Gómez. De las posturas nacionalistas de Ribera, y de la influencia de éstas en sus hallazgos en el campo de la poesía estrófica andalusí, Monroe refiere lo siguiente:

Though Ribera saw the evident connection between strophic Andalusian poetry and primitive Spanish and Provenzal lyrics, he was misled by his ideas on the “Spanishness” of the Andalusian Muslims, which made him identify nationality and cultural features with racial characteristics, for he claimed that the racial Semitism of what he called “los musulmanes españoles” was almost infinitesimal, and at any rate not sufficiently pronounced to warrant for them the name of Semites or Orientals after the third or fourth generation from the conquest of 711” (Monroe 1970: 167-168).

La traducción de la *Historia de la Conquista de España* fue realizada, según explica el propio Ribera en el prólogo de la obra, por encargo de la Real Academia de la Historia. Segundo volumen de la *Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía*, la *Historia* de Ibn al-Qūtiyya aparecía casi sesenta años después del primer volumen de la colección, que como ya hemos visto se trataba de la traducción de Lafuente Alcántara titulada *Ajbar Machmua* publicada en 1867. Este lapso de tiempo lo explica Ribera en la “advertencia preliminar” incluida en el prólogo a la traducción, alegando que después de publicarse la traducción del *Ajbar Machmua*, la Academia encomendó a Pascual de Gayangos la traducción de la crónica de Ibn al-Qūtiyya, labor a la que el distinguido arabista se entregó durante mucho tiempo pero que no llegó nunca a terminar. De hecho, parece que el propio Gayangos inició primeramente una edición impresa del manuscrito árabe, edición que fue terminada por sus dos discípulos y amigos Eduardo Saavedra y Francisco Codera, quienes además añadieron notas, correcciones, índices, etc. a la versión de Gayangos. Esta edición revisada vio la luz en 1868. En cuanto a la traducción del texto realizada por Gayangos, no llegó a aparecer nunca.

En estas circunstancias, y casi medio siglo después, Ribera recibirá de nuevo el encargo de la Real Academia de la Historia, publicando su traducción con prólogo y notas el año 1926. Se trata de la primera traducción íntegra de la obra, pues anteriormente sólo se había publicado una traducción parcial al francés en 1856 realizada por Auguste Charbonneau.

El texto está presentado en edición bilingüe español-árabe, y consta de un prólogo del traductor dividido en dos epígrafes: uno titulado “advertencia preliminar” y el otro

“Abenalcotía y su crónica”. En el primero el traductor habla de la colección en la que se incluye la obra, del encargo de la Real Academia de la Historia y de la edición árabe editada por Gayangos y posteriormente por Saavedra y Codera. En el segundo epígrafe, Ribera se extiende en la descripción del autor de la crónica, especialmente en su genealogía familiar, así como en el contenido de su *Historia* y su importancia para la comprensión de los hechos históricos hasta ‘Abd al-Rahmān III, en concreto en todo lo referente a “la conducta del elemento indígena español”. Las notas en el texto son escasas, y casi siempre relacionadas con problemas de lectura e interpretación de texto árabe, ofreciendo a menudo alternativas en árabe a ciertos términos de la traducción. Se trata, así pues, de notas de tipo erudito comprensibles sólo por aquellas personas capaces de leer en árabe y de entender las diferencias terminológicas o formales entre distintas palabras árabes.

2.6.3. Estudio de los pretextos

Los *paratextos* en la traducción de Ribera de la obra de Ibn al-Qūtiyya se reducen a dos: la portada y el prólogo. Las notas a pie de página que pueblan tanto el texto original como la traducción se limitan a ofrecer traducciones alternativas para determinados términos, sin que presenten información relevante para el análisis de la construcción semiótica del otro.

2.6.3.1. La portada

De la portada de la traducción realizada por Ribera del texto de Ibn al-Qūtiyya (ver apéndice) destacan dos elementos. En primer lugar, la referencia a la *Colección de Obras Árabigas de Historia y Geografía de Historia y Geografía* de la que la crónica de Ibn al-Qūtiyya constituye el segundo volumen. La referencia a esta colección viene acompañada por una referencia adicional a la Real Academia de la Historia, institución a cuyo cargo corre la publicación del libro. Ambos epígrafes vienen impresos en grandes letras mayúsculas, ocupando un lugar preferente dentro de la portada. En

segundo lugar, se observa que la traducción del título presenta de nuevo una ligera, aunque significativa, modificación en relación con el título original. Tal y como sucedía en la traducción de la *Descripción de España* de Conde, y en la traducción de Lafuente Alcántara, también encontramos aquí una traducción del término al-Andalus por España: mientras que el título en árabe dice تاريخ افتتاح الأندلس que literalmente significa *Historia de la conquista de al-Andalus*, el título traducido por Julián Ribera reza *Historia de la conquista de España*. A este título sigue, además, el epíteto *De Abenalcotía el cordobés*. La explicitación del gentilicio o nombre de procedencia (en árabe نسبة *nisba*) del autor (en árabe القرطبي, *al-qurtubi*) resulta significativa, en el sentido en que no sólo enfatiza el lugar de procedencia del autor, sino que además le asigna una identidad determinada (“el cordobés”), una identidad mucho menos significativa en la cultura árabe, al constituir la *nisba* una parte indisociable del nombre de toda persona. Así pues, tanto en la traducción de al-Andalus por España como en la explicitación del adjetivo de procedencia del autor (el cordobés) por parte del traductor, nos hallamos ante dos recursos de *identificación*.

2.6.3.2. *El prólogo*

Las nociones de alteridad e identidad en el prólogo de Julián Ribera a la *Historia* de Ibn al-Qūtiyya se articulan fundamentalmente en torno a la idea de “hispanidad”, idea que a su vez viene definida en términos de “sangre”, “raza”, “esencia” u “origen”. El texto arranca con la siguiente reflexión (ver muestra en el apéndice):

Si por imaginación pudiéramos nosotros trasladarnos ahora al lugar y tiempo en que vivió el autor y nos enteráramos por *solas apariencias visibles de su persona y del ambiente social que le rodeaba*, quizá nos formaríamos idea algo engañosa del mismo y de la sociedad en que vivía (Ribera 1926: ix cursivas mías).

Es decir, que el traductor parece querer ir más allá de las apariencias a la hora de presentar al autor. Empieza por describirlo como a un “musulmán, que se llamaba Mohámed (nombre del Profeta)”, propietario de una alquería majestuosa, “vestido con

amplios y vistosos ropajes orientales” y doctísimo en tradiciones musulmanas, en jurisprudencia islámica, y en poesía y lengua árabes. Además, Ribera señala que los alfaquíes de su tiempo “no dejaron de tenerle por musulmán convencido”, por uno de los “siervos de Alá” y por un “varón piadoso” (Ribera 1926: xi). Ribera termina esta presentación “aparente” de Ibn al-Qūtiyya con las siguientes palabras:

Si juzgáramos a este reverendo alfaquí sólo por estas apariencias de sus estudios, de su religión, de su lengua y de su traje, nos inclinaríamos a creer que pertenecía a familia de *exclusivo abolengo árabe*: nos equivocaríamos. Este reverendo alfaquí que diaria y devotamente rezaba en la mezquita y enseñaba en ella la lengua árabe y las doctrinas religiosas musulmanas en tiempos de Abderrahmen el Grande, era un descendiente directo de la familia real de Vítiza (Ribera 1926: xi-xii cursivas mías y transcripción del autor).

En efecto, lo que interesa en primer lugar al prologuista y traductor de la obra de Ibn al-Qūtiyya es subrayar el origen godo de éste, que como ya hemos indicado le vendría por parte de su abuela. Esta identidad goda que Ribera adscribe al célebre cronista andalusí sería para él más destacable que la identidad adquirida posteriormente y que estaría representada por una cultura, una lengua y una religión distintas a las de sus antepasados. Ribera lo expresa preclaramente en el siguiente párrafo:

Habremos de decir que fue historiador árabe porque en árabe escribió, mas con ese apellido no ha de borrarse su *esencia individual española*. A él y a otros muchos representantes eximios de la cultura árabe de la península se les puede llamar árabes, como se apellida latinos a los autores españoles que escribieron en latín, sin dejar por ello de ser *españoles*; no sólo por haber nacido en España, sino por tener *la sangre española*. Esa misma es la que corría por sus venas y la que informaba su *espíritu* (Ribera 1926: xii cursivas mías).

La evidente identificación entre el origen godo de Ibn al-Qūtiyya y esa “esencia individual española” sugiere que los godos, a diferencia de los árabes, eran españoles, como si existiera un espíritu español eterno e inalterable que perviviría a lo largo de la historia y que hubiera sorteado el período andalusí. Para Ribera este elemento “racial”

es determinante a la hora de entender la obra de Ibn al-Qūtiyya, como él mismo señala al decir que “hay que tener en cuenta ese elemento para explicar gran parte del contenido de la crónica que nos ha llegado con su nombre” (Ribera 1926: xiii).

Antes de abordar la presentación de la *Historia de la conquista de España*, sin embargo, Ribera emprenderá una larga digresión en torno a otra crónica histórica del mismo período: el *Ajbar Machmua*. Tal digresión parece no tener otro objetivo que el de rebatir la teoría de Dozy según la cual el autor desconocido del *Ajbar* habría vivido en el siglo XI en lugar del siglo X. Para justificar su crítica, Ribera recurre a argumentos basados en un supuesto origen común de los distintos autores del *Ajbar*, pues Ribera sostiene que la crónica fue redactada por más de un cronista. De ellos dice que a pesar de las diferencias de cultura, criterio, estilo, juicios y maneras de ver, todos comparten “una tendencia *de raza o de clase*, como si pertenecieran a una sola familia o linaje” (Ribera 1926: xiv cursivas mías). A esto sigue una referencia a los principales rasgos de cada uno de los hipotéticos autores del *Ajbar* en términos principalmente de “linaje”, “sangre”, “origen” o “procedencia”, para terminar diciendo que todos ellos debían de ser de “familia árabe noble coraxí” (Ribera 1926: xix). Ribera se apoya en este argumento para explicar que el pesimismo que transpira la crónica, y que sirve a Dozy para justificar la pertenencia del autor al siglo XI, es en realidad una consecuencia de la inclinación de ‘Abd al-Rahmān III por los “señores latinados (y por tanto no árabes)” (Ribera 1926: xviii), como explica Ribera en el siguiente párrafo:

¿Qué impresión moral no causaría a un devoto faquí de la noble estirpe de Coraix el espectáculo político de los tiempos de Abderrahmen III, en que los *señores latinados españoles* venían a relegar a *la nobleza árabe de abolengo*, que hasta entonces preponderaba en la política cordobesa a un puesto secundario, deslucido u obscuro? Familias españolas *de rango improvisado, sin pizca de sangre árabe*, sustituían a los nobles coraxíes en los cargos políticos y militares del imperio omeya (Ribera 1926: xviii cursivas mías).

Esto explicaría, según Ribera, el interés casi exclusivo que se presta en el *Ajbar* al elemento árabe, concretamente a la tribu de Quraiš (tribu a la que pertenecía el Profeta) y a la dinastía Omeya, así como el desdén manifiesto hacia aquellos que Ribera

denomina “indígenas españoles”. La digresión en torno al *Ajbar* culmina con la esperada referencia a Ibn al-Qūtiyya, de quien Ribera dice que por su “ineludible origen indígena español” vendrá a llenar el vacío que la otra crónica dejó. A partir de este momento, Ribera emprende una extensa presentación de la obra de Ibn al-Qūtiyya que arranca con la siguiente descripción del cronista:

Es un *faqí malequí* de Córdoba; *pero* de amplio criterio. Literato muy instruido, *tiene una partecilla de sangre árabe*, es cliente de los Omeyas; *pero en lo íntimo de su ser se mueve y bulle el espíritu español* y el *puntillo de honor* de su nobleza goda (Ribera 1926: xxii cursivas más).

Pese a todo, Ribera nos presenta a Ibn al-Qūtiyya como un musulmán convencido, virtuoso y pío como el que más. Estas firmes creencias islámicas fueron, según Ribera, las que hicieron que no “se avergonzara” de la conducta de aquellos individuos de su familia que favorecieron la conquista musulmana (Ribera 1926: xxii-xxiii). Pero no fue esto óbice, continua Ribera, para que Ibn al-Qūtiyya, a diferencia de lo cronistas que redactaron el *Ajbar*, se interese por el “elemento indígena”, interés que Ribera relaciona nuevamente con su origen goda, así como con las tan repetidas nociones de “sangre” y de “raza”:

Abenalcotía, sintiendo correr por sus venas *la sangre española* y manteniendo vivo en su espíritu *el puntillo de honor de su raza*, introduce en su crónica multitud de relatos en que narra la conducta del *elemento indígena español* (Ribera 1926: xxiii-xxiv cursivas más).

Ribera, sin embargo, debía de ser consciente de la aparente contradicción que entrañaba tal postura, por lo que en los siguientes párrafos de su prólogo desarrollará una teoría personal acerca de la formación de un sentimiento de lo que él llama un “decoro personal extremo”. Esta teoría, en el caso concreto de Ibn al-Qūtiyya, parte del supuesto que debido a que la convivencia ineludible con la otras comunidades obligaba a que éstas se toleraran e incluso se unieran, el “puntillo de honor” de Ibn al-Qūtiyya acabó transportándose “a otras esferas de categoría moral, distinto o independiente de raza o familia” (Ribera 1926: xxiv). Esto terminaría dando por

resultado, según Ribera, la formación de grupos sociales selectos caracterizados por su intachable conducta personal y moral. Ribera concluye con la siguiente afirmación:

Influido por esa atmósfera moral, Abenalcotía debió sentir todos esos estímulos que le inclinaron a distinguirse por sus estudios, por su conducta, su religiosidad y *por sus antepasados árabes y godos*, y narró los hechos en que su familia intervino en los asuntos públicos: como llevaba *sangre de dos razas*, a las dos sirvió en su crónica (Ribera 1926: xxvi cursivas mías).

En cuanto al contenido de la crónica, Ribera habla de la presencia en ella de “un buen número de *leyendas nacionales* que debieron correr entre *el vulgo musulmán nacionalista español*, reflejo claro del predominio del *elemento indígena* en su tiempo, el cual, en su inconsciencia, narra los hechos sin desfigurarlos intencionadamente. Abenalcotía, sin darse cuenta, se sentiría atraído por *el nacionalismo* de algunas sectas que pulularon en Andalucía, aunque moderadamente por su instrucción malequí y sus relaciones con la familia Omeya” (Ribera 1926: xxvi cursivas mías). Estas leyendas, como la de Artobás con Asomail y Maimón, tenían la particularidad de presentar a los árabes como ignorantes, mientras que ensalzan las figuras de hombres de origen godo, como Artobás.

La designación de Ribera a estas leyendas con el nombre de “nacionales” muestra nuevamente la tendencia del traductor en valerse de nociones actuales para describir realidades de otro tiempo, tendencia que desemboca inevitablemente en un anacronismo tanto terminológico como conceptual. Lo mismo sucede cuando dice “el vulgo musulmán *nacionalista español*” para referirse a la población arabizada de origen godo que seguiría unos “ideales” basados en una supuesta genealogía sanguínea. En este contexto, el empleo del adjetivo “nacionalista” resulta inadecuado, puesto que el término “nación” tal y como se entiende actualmente no tiene más cabida en al-Andalus de la que podría proporcionar el término árabe de *أمة* “umma” (comunidad de creyentes o comunidad musulmana), y ésta abarcaría también a los musulmanes de antepasados godos. Según Ribera, sin embargo, este “nacionalismo” se basaría exclusivamente en presupuestos “raciales”, de sangre, y no religiosos o culturales. Esta idea es la que le

hace hablar de “musulmán español” (1926: xiii); de “españoles islamizados” (1926: xxvi) o de “España musulmana” (1926: xxiv y xxvii).

La conclusión a la que llega Ribera en relación al “nacionalismo” de Ibn al-Qūtiyya es que en su crónica se aprecia una “tendencia nacionalista moderada”, al incluir narraciones de autores supuestamente “nacionalistas”, aunque sin llegar a aplaudir la conducta de los “rebeldes a la dinastía Omeya” (Ribera 1926: xxvi). Tras este paréntesis, Ribera pasa a hablar de las narraciones de Ibn al-Qūtiyya que Pascual de Gayangos tradujo e incluyó en su *History of Mohammedan Dynasties in Spain*. De Mūsā Ibn Nussayr, caudillo que dirigió la conquista de España y protagonista de estas narraciones, Ribera habla de nuevo en términos “nacionalistas”, al calificar a Mūsā de “Hernán Cortés” del califato de Damasco, y de “gran general y gran patriota, fiel a su monarca y a su pueblo” (Ribera 1926: xxix).

Ribera finaliza su prólogo con una detallada referencia a la familia Vitiza (o Witiza), antepasados de Ibn al-Qūtiyya, de quienes explica apoyaron a los Omeyas de al-Andalus ante los clientes de Mūsā, aliándose a ‘Abd al-Rahmān I, que terminó proclamándose califa independiente de Damasco cuando los omeyas fueron destronados en Oriente por los abasíes. Con estas palabras termina Ribera su introducción, haciendo evidente la importancia que el elemento racial jugó para él en la construcción de la identidad andalusí:

Los vitizanos, pues, no sólo pueden *alabarse* de haber sido los que ayudaron a la caída de España en tiempos de Muza, sino los que contribuyeron, por su interés personal, a consolidar el imperio islámico en los tiempos posteriores. En el reinado de Abderrahmen III, en el que vive Abenalcotía y en que acaba su crónica, aún latía en pechos islámicos *la sangre de Vitiza* (Ribera 1926: xxxi cursivas mías y trascripción del autor).

2.6.4. La construcción semiótica de la alteridad e identidad

La construcción semiótica del Otro en el prólogo de la *Historia de la conquista de España* de Ibn al-Qūtiyya, traducida por Julián Ribera, se articula principalmente en torno a la dicotomía “españolidad” (relacionada con el *Mismo*)-“arabidad” (relacionada con el *Otro*), una dicotomía que Ribera construye a partir de conceptos tales como “sangre”, “raza”, “esencia” u “origen”. A continuación proponemos una ordenación de aquellos enunciados extraídos del prólogo de la *Historia* que intervienen en la construcción semiótica del Otro:

MISMO
(IDENTIFICACIÓN)
Esencia individual española (Ribera 1926: xii)
Autores españoles que escribieron en latín (Ribera 1926: xii)
La sangre española (2 veces) (Ribera 1926: xii y xxiv)
Es un cordobés (Ribera 1926: xv)
Cualidades de los andaluces (Ribera 1926: xviii)
Familias españolas (Ribera 1926: xviii)
Sin pizca de sangre árabe (Ribera 1926: xviii)
Los indígenas españoles (Ribera 1926: xix)
De indudable origen indígena español (Ribera 1926: xix)
España [por al-Andalus] (11 veces)
El espíritu español (Ribera 1926: xxii)
El puntillo de honor de su nobleza goda (Ribera 1926: xxii)
El puntillo de honor de su raza (4 veces)
El pueblo español (Ribera 1926: xxii)
El elemento indígena (veces) (Ribera 1926: xxiii y xxvi)
El pueblo andaluz (Ribera 1926: xxv)
Andalucía [por al-Andalus] (6 veces)
Los españoles partidarios de Rodrigo (Ribera 1926: xxxx)
Los españoles vitizanos (Ribera 1926: xxx)
El elemento indígena español (Ribera 1926: xxxx)

Los cristianos de Andalucía (Ribera 1926: xxx)
La sangre de Vitiza (Ribera 1926: xxxi)

OTRO
(ALTERIZACIÓN)
Personaje musulmán, que se llamaba Mohámed (Ribera 1926: ix)
Es un árabe de linaje noble (Ribera 1926: xv)
Sangre árabe (2 veces) (Ribera 1926: xv y xxii)
La nobleza árabe de abolengo (Ribera 1926: xviii)
La comunidad musulmana (Ribera 1926: xviii)
Los de la familia Omeya (Ribera 1926: xix)
Los árabes (6 veces)
Los musulmanes (5 veces)
Los jefes árabes de la península (Ribera 1926: xxx)
La comunidad islámica (Ribera 1926: xxxi)
En pechos islámicos (Ribera 1926: xxxi)

NO-OTRO
(FAMILIARIZACIÓN)
Civilización árabe-andaluza o española (Ribera 1926: xii)
Nuestro Mohámed (2 veces) (Ribera 1926: x)
Nuestro autor (Ribera 1926: x)
Un musulmán español (Ribera 1926: xiii)
Tiene una partecilla de sangre árabe (Ribera 1926: xxii)
La España musulmana (2 veces) (Ribera 1926: xxiv) ⁴⁸
Llevaba sangre de dos razas (Ribera 1926: xxvi)
El vulgo musulmán nacionalista español (Ribera 1926: xxvi)
Españoles islamizados (Ribera 1926: xxvi)

⁴⁸ Considero que, en el caso de Gayangos, *Mohammedan Spain* es una *extranjerización* (porque España, para sus lectores, no es una entidad con la que se identifiquen a priori); en cambio, en el caso de Ribera (y luego García Gómez), *España musulmana* funciona más bien como elemento familiarizador. Contrátese con las familiarizaciones *Spanish Muslims* o *Western Arabs* en Gayangos.

Ese Hernán Cortés del califato de Damasco (Ribera 1926: xxix)
Aún latía en pechos islámicos la sangre de Vitiza (Ribera 1926: xxxi)

NO-MISMO
(EXTRANJERIZACIÓN)
Vestido con amplios y vistosos ropajes orientales (Ribera 1926: x)
Siervo de Alá (Ribera 1926: xi)
Familia de exclusivo abolengo árabe (Ribera 1926: xi)
De la tribu de Coraix (2 veces) (Ribera 1926: xv y xvi)
Es un faquí literato (Ribera 1926: xi)
Faquí malequí (Ribera 1926: xxii)

2.6.5. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de la traducción de Ribera constatamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada dicotomía entre el elemento “Otro” representado por los árabes “de sangre”, “de raza” o de “origen”, así como por los musulmanes y por los Omeyas; y el elemento “Mismo”, representado también por los españoles “de sangre” de “raza” o “de origen”. El primero de los elementos de esta dicotomía -el Otro- está construido a partir de estrategias claramente *alterizantes*, mientras que el segundo se articula a partir de estrategias de identificación (ver ejemplos en las tablas). Esta identificación, por lo demás, no sólo se establece entre el traductor y esa supuesta “esencia española”, sino también entre el autor de la obra y su aclamado origen “godo”, quedando relegada a un segundo plano la identidad cultural, religiosa e incluso familiar árabe-musulmana de Ibn al-Qūtiyya. Por otra parte, es importante destacar la presencia de ciertos recursos *familiarizadores*, como cuando Ribera habla de “civilización árabe andaluza” o “árabe-española”, de “musulmanes españoles”, de “españoles islamizados” o de “la España musulmana”. Tanto en un caso como en otro, nos hallamos ante uno de los discursos más fuertemente estructurados acerca de al-Andalus y del que ya hablamos en el apartado anterior, a saber, el que defiende la existencia de un espíritu español eterno, de una “raza” española

(esencialmente latinizada) que habría sobrevivido a la mezcla con otras “razas”, concretamente a la “raza” árabe o africana. Sin embargo, y pese a la predominancia de este discurso en la obra de Ribera que hemos analizado, todavía se percibe en ella un cierto grado de *extranjerización* o *exotismo* propio de la tradición arabista anterior y que aquí se manifiesta a través de enunciados como los “amplios y vistosos ropajes orientales” con que Ribera imagina vestido a Ibn al-Qūtiyya o la denominación de éste como “siervo de Alá” o “faquí literato”.

2.7. *ANDALUCÍA CONTRA BERBERÍA*. TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS DE IBN HAYYĀN, AL-ŠAQUNDĪ E IBN AL-JATĪB POR EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

2.7.1. Texto, contexto y pretexto de la obra original

Los textos reunidos bajo el título *Andalucía contra Berbería* corresponden a tres tratados escritos por tres grandes cronistas andalusíes: Ibn Hayyān (ابن حيان) al-Šaqundī (الشقندي) e Ibn al-Jatīb (ابن الخطيب). Del primero de ellos sabemos que vivió a caballo entre los siglos X y XI (987-1075), que era originario de Córdoba y que fue autor, entre muchas otras obras, de una de las crónicas más importantes para la comprensión de la historia de al-Andalus, el célebre *المقتبس* *al-Muqtabis* (literalmente, “lo que se toma prestado”). En su estudio *A propósito de Ibn Hayyān: resumen del estado actual de los estudios hayyaníes con motivo de una publicación reciente* (1946), Emilio García Gómez sostenía que el *Muqtabis* no era, en el sentido estricto, obra del gran historiador cordobés sino más bien una “edición hecha por éste de la historiografía arábigoandaluza precedente” (citado en García Gómez 1976: 21). Sea como fuere, los tres volúmenes de que consta la obra son un verdadero monumento a la historia de al-Andalus: el primero abarca los reinados de al-Hakam I y de ‘Abd al-Rahmān II; el segundo, trata principalmente del califa ‘Abd Allāh; y el tercero, que contiene parte de los anales palatinos de al-Hakam II. Este último volumen es el que nos interesa a la sazón, pues su primera parte es la que se recoge en traducción en *Andalucía contra Berbería*⁴⁹.

Del segundo autor, Abū-l-Walīd al-Šaqundī, nos dice Pons Boïgues (1898: 276) que vivió entre los siglos XII y XIII, que era originario de Secunda, población situada en las proximidades de Córdoba, y que fue autor de un célebre tratado sobre la excelencia de su país natal titulado *رسالة في فضل الأندلس* (literalmente, “Epístola sobre la excelencia de al-Andalus”). De las circunstancias que motivaron la redacción de la obra refiere Ibn Sa’īd al-Magribī (ابن سعيد المغربي) que le contó su padre que, encontrándose en uno de los

⁴⁹ El primer y segundo volúmenes de *al-Muqtabis* han sido traducidos recientemente por Mahmud Ali Makki y Federico Corriente en 2001. El mismo Federico Corriente y María Jesús Viguera ya habían publicado el volumen quinto en 1981.

salones del príncipe de Ceuta, surgió una polémica entre Abū-l-Walīd al-Šaqundī e Ibn Yahyā Ibn al-Muʿalim (يحييا ابن المعلم) de Tánger sobre el mérito respectivo de las tierras natales de ambos, a saber, al-Andalus y Marruecos. El emir zanjó la discusión proponiendo a cada uno de ellos la redacción de un tratado acerca de las virtudes de su país. De ahí habría nacido el famoso texto de al-Šaqundī, citado en las obras de Ibn Saʿīd y de al-Maqqarī, y que se incluye en el compendio *Andalucía contra Berbería* que nos disponemos a analizar.

Finalmente, el tercer autor de la serie es el celeberrimo Ibn al-Jatīb, del que ya se ha hablado más arriba al analizar uno de sus textos más célebres, la *Descripción del reino de Granada*. Nacido en Loja, ciudad próxima a Granada, alrededor del año 1313, es una de las figuras más destacadas de la historiografía andalusí. Escritor, filósofo, cronista, poeta y visir, Ibn al-Jatīb vivió la mayor parte de su vida primero en la corte del sultán naserita Yūsuf I, y posteriormente en la de Muhammad V, en la que trabó amistad con Ibn Jaldūn (ابن خلدون). Obligado a exiliarse por dos veces en el norte de África debido a distintas intrigas palaciegas, vive en Salé y en la corte de los merinitas en Fez, donde es hecho prisionero y finalmente asesinado en el año 1374. Autor de más de sesenta libros, entre sus obras menores se encuentra el texto recogido en la presente antología, que lleva por título مفاخرة مالقة وسلا (literalmente, “Vanaglorias de Málaga y Salé”). En este opúsculo Ibn al-Jatīb compara a las dos ciudades, inclinándose definitivamente por Málaga.

2.7.2. Texto, contexto y pretexto de la traducción

Andalucía contra Berbería es el título que García Gómez escogió para reunir tres tratados, escritos por los citados cronistas, con un tema supuestamente común: el sentimiento anti-beréber de los árabes de al-Andalus. Nacido del homenaje que el Departamento de Lengua y Literatura Árabes de la Universidad de Barcelona quiso rendir a García Gómez en ocasión de su jubilación el año 1975, este libro constituye en realidad la reedición de algunos trabajos llevados a cabo por el insigne arabista en distintas épocas de su vida. Como se expone en la nota preliminar que encabeza el libro:

Todos los arabistas españoles que hemos seguido de cerca la trayectoria de su vida y de sus trabajos, le rendimos el homenaje de nuestro afecto y de nuestra gratitud por el ejemplo y el estímulo que su figura representa para nosotros. Hablar de él sería tarea desmesurada, que no cabe en estas líneas. Los trabajos aquí reeditados, a pesar de los años transcurridos, no han perdido su rigor científico y son una clara muestra de su penetración, de su saber y de su brillante estilo literario (cit. en García Gómez 1976: 5).

Parece que la idea de editar un libro-homenaje de estas características nació del departamento barcelonés, aunque García Gómez explica en el prólogo de esta obra que la elección de las tres monografías se realizó de acuerdo con él (García Gómez 1976: 7). Estas monografías, traducidas por el propio García Gómez a lo largo de la primera mitad del pasado siglo, tienen en común el hecho de abordar la enemistad entre árabes y norte-africanos en época andalusí. Según García Gómez, “este sentimiento antiberber constituye un hecho reconocible a lo largo de toda la historia de al-Andalus” (García Gómez 1976: 8), desde sus inicios hasta sus últimos años.

Los tres textos que componen el volumen son *al-Hakam II y los beréberes según un texto inédito de Ibn Hayyān* (primera edición de 1948); *Elogio del Islam español* de al-Šaḡundī (primera edición de 1933) y *El parangón entre Málaga y Salé* de Ibn al-Jatīb (primera edición de 1934). De estos tres textos, sólo el primero aparece en edición bilingüe. Según García Gómez, *Andalucía contra Berbería* recoge, a grandes rasgos, todos los estudios realizados por él en torno a este tema, salvo quizá su discurso de recepción en la Real Academia Española titulado *Un eclipse de la poesía en Sevilla: la época almorávide*, que dice no haber querido incluir en el compendio por haber tenido ya dos ediciones y por pertenecer a otro ámbito temático: el de la literatura andalusí. En cualquier caso, la reedición de estos trabajos pretende reactivar el interés sobre este tema, que para García Gómez es uno de los más importantes y menos tratados dentro de los estudios andalusíes (García Gómez 1976: 8-9).

2.7.3. Estudio de los *paratextos*

Los *paratextos* que forman la antología *Andalucía contra Berbería* son de dos tipos. Por un lado, están los *paratextos* comunes a las tres obras (portada, nota preliminar y prólogo) y, por otro, los *paratextos* particulares a cada uno de los textos (cuyo estudio se abordará caso por caso). A este respecto cabe señalar que si bien el prólogo general de la obra fue redactado *ad hoc* en el momento de la edición de la antología, los *paratextos* que acompañan a las distintas traducciones datan del año en que éstas fueron publicadas, sin haber sufrido modificación alguna para la nueva edición (García Gómez 1976: 16-17). Entendemos, así pues, que en el año de la publicación de *Andalucía contra Berbería* las ideas del traductor seguían siendo aceptadas por éste.

2.7.3.1. La portada

De la portada del libro *Andalucía contra Berbería* (ver apéndice) destacan algunos rasgos fundamentales. El primero tiene que ver con el propio título de la obra, que ocupa un lugar central de la portada y aparece impreso en grandes letras rojas. Al título siguen los autores que componen la antología, es decir, Ibn Hayyān, al-Šaqundī e Ibn al-Jatīb, y tras ellos, pero en caracteres más grandes, aparece el nombre del traductor de las obras, Emilio García Gómez. Finalmente, el último rasgo a subrayar es la doble referencia a las instituciones académicas que ha propiciado y apoyado el proyecto de edición de la obra, a saber, la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona, y el Departamento de Lengua y Literatura Árabes de dicha universidad. Sobre la elección del título, refiere el propio García Gómez al inicio de su prólogo:

No sé si en la elección de título para este pequeño volumen ha podido influir inconscientemente el deseo de atraer a algún lector merced a un rótulo llamativo. Lo que desde luego interviene es un propósito de concisión. A la antigua moda erudita el título habría sido más largo; algo así como: “Contribución al estudio del sentimiento antiberéber entre los árabes de España” (García Gómez 1976: 8).

Queda pues patente cuál ha sido la intención del traductor a la hora de elegir un título como éste, eso es, resumir en tres palabras el tema que recorrerá todo el libro y por el cual se ven reunidos tres textos a priori dispares en cuanto a autores, épocas y motivaciones. Una reflexión aparte nos merece la elección del término “Andalucía” y la evidente “contemporaneización” que éste entraña. De hecho, para cualquier lector profano la referencia a Andalucía remite más a la región meridional de la España moderna que a un espacio geográfico pretérito, conocido además mayoritariamente con otro nombre: al-Andalus⁵⁰. Más ambigua todavía resulta la denominación “Berbería”, lugar de ubicación imprecisa pero de connotación evidente: región ocupada por los “beréberes”, sin estado ni estructura administrativa alguna, correspondiente a la parte más occidental del norte de África. Más adelante terminaremos de ahondar en esta cuestión.

2.7.3.2. La nota preliminar

Poco cabe decir de la nota preliminar que preside el libro-homenaje a García Gómez que no se haya dicho ya en las líneas precedentes. Quizá el principal valor de la misma resida en el hecho de constituir una prueba incontestable de la fuerza y perdurabilidad de esa “escuela de arabistas españoles” nacida casi dos siglos atrás. El respeto personal y científico debido a los mayores de la escuela queda patente desde la primera hasta la última frase de la nota, redactada en un estilo laudatorio cargado de adjetivos halagüeños (ver apéndice). Una vez más, nos encontramos pues ante un texto avalado por estructuras institucionales superiores, en el que lo dicho o por decir cuenta, de buen principio, con el beneplácito e incluso con el estímulo de un determinado órgano de poder. En este caso, este órgano tanto puede estar representado por la todavía vigente

⁵⁰ Es de destacar que el propio García Gómez tuvo un papel fundamental en el establecimiento y difusión del nombre Al-Andalus como objeto de investigación científica; baste notar el nombre de la prestigiosa revista *Al-Andalus. Estudios árabes*, fundada por él mismo en 1932 y que duró mientras lo hizo su ejercicio como docente. De hecho, el cambio de nombre de esta revista, que pasó a llamarse *Al-Qanṭara*, no llegó hasta que García Gómez abandonara su dirección, durante los años ochenta. Ello nos lleva a establecer, inevitablemente, una identificación entre la persona del insigne investigador y su objeto de estudio.

escuela de arabistas españoles, como por un centro universitario público como la Universidad de Barcelona.

2.7.3.3. *El prólogo*

García Gómez inicia su prólogo con una frase de agradecimiento a sus “buenos amigos y eminentes colegas” del Departamento de Lengua y Literatura Árabes de la Universidad de Barcelona, por haberle propuesto reeditar algunos de sus textos más antiguos en motivo de su jubilación. García Gómez explica que, de acuerdo con él, la elección de estos textos ha recaído en las tres monografías que finalmente forman el libro, cuyo título de nuevo cuño es *Andalucía contra Berbería*.

Tras esta introducción, García Gómez pasa a describir el contenido de los tres textos que forman el libro, explicando las circunstancias que rodearon la traducción y estudio de cada uno de ellos, hasta llegar al que será el tema central del prólogo: la presencia de un manifiesto sentimiento anti-beréber a lo largo de toda la historia de al-Andalus. Según García Gómez, este tema no ha sido todo lo estudiado que merece, a pesar de que él mismo lo lleva abordando desde la tercera década del pasado siglo con bastante asiduidad (García Gómez 1876: 8-9).

La oposición entre “andaluces” y “beréberes” existió en al-Andalus, según García Gómez, desde sus primeros tiempos hasta los últimos días granadinos⁵¹. En este punto el autor del prólogo se apresura a aclarar su exclusiva referencia a tiempos pasados, aunque dicha aclaración aparece referida entre paréntesis. La “oposición” a la que alude García Gómez viene ilustrada con numerosos ejemplos, desde los refranes populares que corrían en Granada en tiempos nazaríes, hasta la ofensa que suponía en la Córdoba

⁵¹ Sobre ambas comunidades, y sobre el cuestionamiento de la oposición simplista “árabe” vs. “beréber”, cf. Pierre Guichard (1998), *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Segunda edición. Estudio preliminar de Antonio Malpica Cuello, Granada: Universidad de Granada, esp. pp.105-7. Respecto al Norte de África, y especialmente Argelia, dicha oposición fue, al contrario que el caso que nos ocupa, representativa de una historiografía “colonial” en la que se ensalzaban los rasgos culturales beréberes —amazigha—, a menudo “europeizados”, frente a los rasgos “orientales” generalmente negativos. Véase también Abdallah Laroui (1970), *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*. París, pp. 25-6.

califal llamar a alguien “beréber” o la “repulsión natural o instintiva”, término con el que Ibn al-Jatīb calificó la animadversión contra los beréberes.

A continuación, el celebrado arabista hace un repaso, una por una, de las tres obras que componen el libro y en las que trata de trazar lo que él denomina una “corriente continua antiberéber”. Por su contenido ideológico y sus peculiares características discursivas, en el epígrafe dedicado a la construcción semiótica de la identidad y alteridad de esta obra abordaremos, con todo el detalle que merece, el comentario contrastado que de cada una de estas traducciones nos ofrece García Gómez. El prólogo concluye con una reflexión acerca de la pertinencia de la reedición íntegra y sin modificaciones sustanciales de unos textos tan antiguos, reflexión que García Gómez zanja elegantemente de la siguiente forma:

No creo que el hecho de no haber retocado los textos que reimprimo a amables instancias de la Universidad de Barcelona les perjudique demasiado, porque dentro de su extrema modestia estos trabajos, fatalmente atrasados hoy –por el mucho tiempo transcurrido- en la bibliografía, siguen valiendo sustancialmente lo mismo (García Gómez 1976: 16-17).

2.7.4. Al-Hakam II y los beréberes

En la introducción al primero de los tres textos, el perteneciente a Ibn Hayyān, García Gómez empieza remitiendo al lector a un artículo suyo (*A propósito de Ibn Hayyān: resumen del estado actual de los estudios hayyanies con motivo de una publicación reciente*) en el que sostiene la tesis según la cual la obra más célebre de este historiador andalusí, el *Muqtabis*, no fue en realidad escrita por este autor, sino que Ibn Hayyān no hizo más que ejercer de “editor” de la misma. Una vez argumentada tal tesis e ilustrada con numerosos ejemplos, García Gómez pasa a hablar del tercer tomo de esta crónica, en el que Ibn Hayyān interviene en no más de cuatro de los 135 folios de los que consta, habiendo sido los otros redactados por otro cronista de la época llamado ‘Īsā al-Rāzī (عيسى الرازي). Estos cuatro folios, sin embargo, resultan clave para el estudio de García Gómez, pues en ellos Ibn Hayyān incluye, entre otras cosas, “unas consideraciones

generales referentes al cambio de actitud de al-Hakam II respecto a los jinetes beréberes, y consecuencias de este cambio” (García Gómez 1976: 22).

Este pasaje tiene, según García Gómez, un carácter casi profético, pues en sus líneas finales el autor del mismo dice que la actitud de los beréberes está a punto de “poner a la Península en trance de muerte, a menos que Dios (...) al terminar el siglo próximo a expirar, quiera salvar al Islam” (cit. en García Gómez 1976: 23). Este fragmento indicaría, asimismo, que el texto fue escrito a finales del siglo IV de la Hégira, es decir, en torno al año 1008 de la era cristiana, lo que significaría que se redactó cuando Ibn Hayyān tenía sólo veintidós años de edad. Ofrecemos a continuación una muestra del estilo empleado por García Gómez para referirse al autor:

Tomando pie de dos anécdotas características, *admirablemente elegidas y muy diestramente contadas*, Ibn Hayyān nos pinta *de mano maestra* el cambio de actitud experimentado por al-Hakam II respecto a los caballeros beréberes (...). El breve comentario *equilibra y dosifica de modo perfecto* la aportación de noticias concretas y su valoración y situación dentro de la perspectiva general histórica, en *una prosa personalísima, refinada y admirable* (García Gómez 1976: 24 cursivas mías).

Esta descripción termina con el deseo de García Gómez de demostrar la diferencia que existe entre el “soberano estilo del gran maestro cordobés y la andadura lenta, pintoresca, de corto vuelo” de ‘Īsā al-Rāzī, el segundo autor de la crónica. Nada se nos dice, en cambio, acerca de la elección del título del fragmento. Al no aparecer éste en el texto árabe que acompaña a la traducción y a falta de más pruebas, suponemos que ha sido creación del traductor, aunque no podemos dar este hecho por totalmente seguro.

Difícil sería, por otra parte, terminar el comentario de este epígrafe sin hacer una breve mención al texto propiamente dicho de Ibn Hayyān. Una lectura atenta del mismo nos indica, para nuestra sorpresa, que el texto tiene tanto de *anti-beréber* como de *pro-beréber*, contrariamente a lo que cualquier lector esperaría después de haber leído el prólogo que lo precede. De hecho, cuando García Gómez explica sucintamente que en el texto de Ibn Hayyān se recogen “unas consideraciones generales referentes al cambio de

actitud de al-Hakam II respecto a los jinetes beréberes, y consecuencias de este cambio” (García Gómez 1976: 22), no está especificando en ningún punto de esta frase –tampoco del resto del prólogo- de qué tipo de “cambio de actitud” se trata, ni tampoco da detalles acerca del sentido final del texto, que no es otro que mostrar la admiración del califa por los beréberes tras haberlos despreciado durante mucho tiempo.

El texto, en este sentido, no deja lugar a dudas. El califa al-Hakam II, como antes su padre, sentía hacia los habitantes de Ceuta y los “beréberes que hay tras ella” un enorme recelo desde que su padre ocupara esta ciudad. Así fueron las cosas hasta que, poco tiempo después, el califa se vio obligado a aplacar la sublevación de un clan de beréberes que se alzaron contra él en el desierto. Pese al reducido número de los sublevados y sus escasos medios para la victoria, los soldados bereberes mostraron tanto valor que el califa no pudo sino reconocer su admiración por ellos y elogiar su coraje. Una vez terminada la batalla, al-Hakam los incorporó a todos en su ejército, los colmó de dádivas e incluso los aposentó en su propia casa. El texto cuenta también que antes de esta ocasión el califa ya había hecho algo parecido con los esclavos negros de dos gobernadores de Ifriqiya y a otros hombres de Ultramar, a quienes acogió bajo su protección. Como se recoge en el propio texto:

De esta suerte, al fin de su corto reinado, el califa reunió junto a sí, de estas tres fracciones berberiscas (...) un importante ejército, que se acercaba a los 700 jinetes, entre los cuales había personas notables y distinguidas, que lograron en breve plazo los cargos directivos del ejército. Todos ellos eran beréberes, los mismos que tanto tiempo había odiado y dado de lado el poder público. Ahora, en cambio, Dios les concedió que la suprema autoridad los acogiera, encontrara bellos sus atavíos y estimara en sumo grado la ligereza de sus monturas y la agilidad de sus evoluciones (García Gómez 1976: 39).

Esta admiración y confianza con que el califa obsequió a sus soldados beréberes perduró con los sucesores de al-Hakam, hasta el punto que Almanzor se sirvió de su apoyo para apoderarse del mando del ejército. Esta complicidad se vería rota, sin embargo, con la subida al trono de Sanchuelo, el hijo de Almanzor, contra quien se alzaron las fracciones

beréberes del ejército, dando lugar al estado de inestabilidad política que precedió al período de los Taifas.

En cuanto a las notas que acompañan el texto traducido, son en su gran mayoría de carácter científico o erudito. Mientras que en algunas de ellas se discute la interpretación de un determinado término o pasaje del texto original, en otras se ofrecen referencias bibliográficas a obras especializadas, a veces incluso en otras lenguas, o se aportan informaciones añadidas sobre ciertos elementos culturales.

2.7.5. Elogio del Islam español

Antes de emprender el análisis del prólogo del segundo de los textos que componen *Andalucía contra Berbería* y que lleva por título *Elogio del Islam español*, es obligado hacer una reflexión acerca de la traducción del título de la obra de al-Šaqundī, que como ya se ha dicho es رسالة في فضل الأندلس (literalmente, “Epístola sobre la excelencia de al-Andalus”). En primer lugar, cabe preguntarse cuál ha sido el motivo que ha llevado al traductor a escoger un sustantivo con tantas y tan variadas implicaciones como “Islam”, cuando éste no sólo no aparece en el título original, sino que ni tan siquiera nos parece que constituya un elemento decisivo en el interior del texto, como más tarde trataremos de demostrar. En segundo lugar, dicho sustantivo aparece seguido por el adjetivo “español”, anacronismo léxico cargado de connotaciones del que ya hemos tenido ocasión de hablar a lo largo de nuestro estudio y que constituirá un elemento clave en el texto de García Gómez. Ambas cuestiones tendrán que ser inevitablemente tenidas en cuenta en el análisis de la construcción semiótica de la identidad y alteridad.

Entrando ya de pleno en el estudio del prólogo, García Gómez empieza por informarnos acerca de las circunstancias que rodearon la redacción del tratado, concretamente citando el fragmento en el que Ibn Saʿīd refiere la disputa entre al-Šaqundī e Ibn al-Muʿalim acerca de las virtudes de sus respectivos lugares de origen, es decir, al-Andalus y lo que hoy en día correspondería, poco más o menos, a Marruecos. Para García Gómez, a pesar que “de la disputa entablada en aquella tertulia de Ceuta salió una de las

obras maestras de la literatura *andaluza*” (García Gómez 1976: 46 cursivas mías), poco se sabe acerca de su autor, ausente de la gran parte de biografías y reseñas sobre personajes célebres de al-Andalus, así como del resto de su obra, de la que sólo quedan algunos fragmentos poéticos recogidos por Ibn Sa’īd. En este sentido, concluye García Gómez, “al-Šaqundī vive, pues, en la literatura *arábigoespañola* exclusivamente por las breves, pero *fragantes*, páginas de su *Risala*” (García Gómez 1976: 49 cursivas mías).

Nacida de una disputa palatina, temperada y sin mayores consecuencias (no se tiene noticia de si Ibn al-Mu’alim cumplió con su parte del trato), la epístola de al-Šaqundī tiene, para García Gómez, un carácter más apologético que combativo, aunque según el arabista ambas partes quedan reflejadas en la pequeña obra que traduce. A este respecto, merece la pena analizar la siguiente cita de García Gómez:

Al-Šaqundī no podía disparar sobre más blancos conocidos que los tocados en la conversación (oposición de *las razas arábigoandaluza y africanoberéber*, y cuestión de la supremacía política de una u otra). En los demás, al-Šaqundī no podía atacar tesis inexistentes, puesto que escribía, hay que suponerlo, simultáneamente con Ibn al-Mu’alim. Tenía, por el contrario, que preverlas y, para ello, plantearse íntegramente y en abstracto el problema *del valor del Islam español* y de su esfuerzo cultural, y exaltarlos en bloque (García Gómez 1976: 50 cursivas mías).

Para García Gómez, así pues, el motivo de litigio entre al-Šaqundī y Ibn al-Mu’alim reside en “la oposición de *las razas arábigoandaluza y africanoberéber*”, hecho por el que al-Šaqundī se ve obligado a reflexionar acerca “*del valor del Islam español* y de su esfuerzo cultural”. No obstante, si volvemos la mirada al fragmento aportado por Ibn Sa’īd, así como al propio texto de al-Šaqundī, no encontramos ninguna referencia directa al factor “racial”. Sí, en cambio, resulta fácil identificar el valor que el autor del pequeño tratado otorga al factor “cultural”, en el sentido más amplio de “cultura”, aquel que se opone a la ignorancia, a la rudeza, a la barbarie. De hecho, lo que García Gómez traduce por “beréberes” no significa otra cosa en árabe que “bárbaros”, es decir, “gentes sin cultura”.

Otro tanto puede decirse de la referencia al tan repetido “Islam español”. El equívoco aquí reside en la adscripción nacional que recibe el término “Islam”, cuando como es bien sabido esta religión no puede ser definida en términos de nacionalidad, no al menos si se asume un cierto rigor en el lenguaje. Si bien es posible calificar al Islam por medio de las escuelas, ramas o fracciones que lo conforman (así, nos referimos al “Islam maliquí”, al “Islam chií”, “al Islam wahabí, etc.), hablar de “Islam español” en época andalusí no tiene más sentido que hablar de “Islam egipcio”, “Islam iraní” o “Islam bengalí” en la actualidad⁵². Una prueba concluyente de ello es el “cambio de nacionalidad” de los almorávides y almohades al conquistar al-Andalus. García Gómez es consciente de esto (García Gómez 1976: 52), pero pese a todo se niega a renunciar a la importancia de los orígenes (sean éstos “raciales” o religiosos) de los recién llegados. Hay una realidad que no se puede negar y ésta es que dinastías de origen africano gobiernan al-Andalus y contra esto, arguye García Gómez, al-Šaqundī no puede hacer nada más que rememorar el pasado (García Gómez 1976: 51).

De nuevo García Gómez emprende aquí la tesis de lo que, para él, constituye el eje temático de la disputa de Ceuta: la oposición entre “las razas andaluza y beréber”. Si bien García Gómez reconoce que esta cuestión “espinosa” (en sus propias palabras) no es tratada en el texto de manera abierta sino con mucha prudencia y tacto, no es esto óbice para que se pueda considerar que la cuestión racial “constituye el subsuelo ideológico de todo el opúsculo” (García Gómez 1976: 51). Ambos aspectos, el “racial” y el religioso, encuentran en la siguiente cita su mayor punto de confluencia:

Bajo el manto, *falazmente* uniforme, del Islam han latido siempre, cada uno a su compás y a menudo en abierta pugna, los corazones *insobornables* de los *pueblos indígenas*. Estas diferencias explican la *evolución política islámica* y justifican la exaltación y la ruina de las dinastías musulmanas. Como ejemplo de *querellas nacionales* comunes a todo el Islam, bastará aludir a las encarnizadas polémicas del *shu’ubismo* en el siglo IX, lo mismo en Persia

⁵² En realidad, sólo recientemente hallamos un uso similar dentro de los debates sobre las comunidades islámicas en Europa, por lo que en medios de comunicación no es difícil encontrar artículos sobre el “islam europeo”, pero siempre con referencia a un todo abstracto, impreciso. Véase el debate entre “Islam en España, Barcelona, Cataluña, etc.” e “Islam de España, Barcelona, Cataluña, etc.” (Roque et al., *El Islam plural*, Barcelona: Icaria, 2003).

que en España, donde la oposición entre las *razas iberoromana y árabe* (...) sólo pudo conciliarse merced al *inteligente arbitraje* de los Omeyas (García Gómez 1976: 51-52 cursivas mías).

Tras la evidente identificación entre los conceptos de “raza” y “nación” que se destilan de la anterior cita, donde un ejemplo de “querellas nacionales” son las que tuvieron lugar entre “las razas” iberoromana y árabe, García Gómez parece darse cuenta de la imprecisión que tal afirmación podía entrañar, por lo que un poco más adelante niega explícitamente cualquier relación entre ambos conceptos, calificando la querella de exclusivamente “racial” y alegando que “el árabe ha sentido siempre los vínculos de la sangre (la antigua tribu) y no las ataduras territoriales” (García Gómez 1976: 52). En cualquier caso, y resumiendo las ideas principales de García Gómez en este punto, nos encontraríamos ante tres razas distintas: la “iberoromana”, la “árabe” y la “beréber”. Pero el juego de identificaciones está todavía por hacer. El siguiente fragmento puede, tal vez, sacarnos de dudas:

Por eso al-Šaḡundī no ataca al África del Norte, donde había focos de cultura árabe, como Qayrawan, más antiguos que Córdoba y de gran importancia, sino a los beréberes. ¡Y con qué orgullo, con qué *soberbia española*, con qué supremo desdén los trata! (García Gómez 1976: 52 cursivas mías).

Si bien la alteridad queda claramente definida en este y subsiguientes párrafos “la raza beréber”, la identidad del traductor parece inclinarse hacia la raza “árabo-española” o simplemente “española”, que vendría a ser una mezcla entre la “razas iberoromana” y la “raza árabe”. A continuación tendremos ocasión de comprobar cómo esta identificación recorrerá no sólo el prólogo, sino también la traducción de García Gómez.

Prosiguiendo con el estudio del prólogo, García Gómez aborda en este punto una descripción minuciosa de la epístola, que él divide en dos partes: una primera parte de carácter más combativo, y otra de carácter apologético. Inicia el comentario de la primera parte haciendo hincapié en los recursos utilizados por el autor para exaltar la cultura andalusí ante la cultura beréber a través de numerosos ejemplos extraídos de la obra de al-Šaḡundī. De todo este pasaje destaca la empatía de García Gómez por los

argumentos de al-Šaqundī en su defensa de las virtudes de al-Andalus sobre Berbería, empatía que se manifiesta a través de la identificación del arabista con el “elemento español” o “andaluz”, como se podrá comprobar a través de los siguientes cuatro pasajes:

En otro pasaje compara los *sabios* instrumentos músicos (grecopersas) *andaluces* con los *bárbaros* panderos *sudaneses* (García Gómez 1976: 53 cursivas mías).

La obrita de al-Šaqundī, a través de sus fáciles ironías y de su *gracejo andaluz*, destila amargura y revela la honda y definitiva crisis que atormentaba al *Islam español* bajo las dinastías africanas. El gran Reino del Mediodía –maravillosa paradoja de la historia, “sol que salió por Occidente, como se dice en el epílogo de la *Risala*- navegó siempre entre *el Escila* de los cristianos del Norte y *el Caribdis* de los africanos del Sur (García Gómez 1976: 53-54 cursivas mías).

Pocos textos nos transmiten tan finamente determinados matices espirituales de esta *agonía andaluza* (García Gómez 1976: 54 cursivas mías).

Españoles son el orgullo de al-Šaqundī y su altiva ironía; *española* es también su actitud reivindicatoria. Triste destino de *España* ha sido siempre tener que doblar el esfuerzo, primero para crear las *glorias* y después para defenderlas. Aquí alza su voz al-Šaqundī contra los africanos del Sur y en homenaje a la *pura esencia del Islam español*, como más tarde, en horas de majestuosa decadencia, después de la triste sonrisa de Cervantes y del caballeresco además de Quevedo, *otros valientes ingenios ibéricos* clamarán contra los franceses del Norte que *nos* inoculaban su helado clasicismo. Al-Šaqundī es, *mutatis mutandis*, una especie de *Forner del siglo XIII* (García Gómez 1976: 54 cursivas mías).

Esta identificación con al-Šaqundī también se puede observar a través del estilo laudatorio que emplea García Gómez para hablar del autor árabe, de quien nos dice que

en su “bella antología” muestra un “admirable buen gusto”, así como un excelente “criterio estético” (García Gómez 1976: 13-14).

A continuación, García Gómez emprende la presentación de la parte apologética del tratado, que él divide a su vez en dos partes: una, formada por una antología poética, y la otra, por una descripción de las ciudades de al-Andalus. En la primera de estas dos partes al-Šaqundī saca a relucir los mejores versos de la lírica andalusí para mostrar hasta qué punto al-Andalus es capaz de sobresalir en el que es considerado el principal arte de los árabes. En la segunda, la mejor de todo el tratado según García Gómez, traza una detallada descripción de las distintas ciudades de al-Andalus, entre las que destacan Sevilla y Córdoba.

El comentario que de ambas partes hace García Gómez, sin embargo, va mucho más allá de un resumen tan simple y llano como éste. A continuación ofrecemos un pasaje en el que el ilustre arabista aúna su conocida afición por la poesía con sus propias dotes líricas para formular un generoso elogio de al-Šaqundī, al tiempo que alaba el gusto poético que caracteriza su selección. Hemos señalado en cursiva todas aquellas voces que a nuestro parecer dan cuenta de la imagen que García Gómez construye de su autor y las implicaciones que tal construcción tiene para su discurso identitario:

Al-Saqundi, letrado de *fino gusto* y autor, como ya se ha indicado, de una compilación literaria, no quiere prescindir, al trenzar la corona de su *patria*, del *elegante* laurel de la poesía. La diminuta selección de la lírica *andaluza* que nos ofrece en la *Risala* –y que constituye la parte más incógnita de toda ella- merece señalarse por su *quintaesenciada perfección*, por la *ponderación* con que se compaginan autores clásicos y contemporáneos, de todas las clases sociales y sobre todos los temas, y por la *penetrante agudeza* de los juicios estéticos (García Gómez 1976: 54-55 cursivas mías).

En cuanto a la segunda parte del tratado, aquel en el que al-Šaqundī aborda la descripción de las ciudades de al-Andalus, García Gómez vuelve a establecer una clara identificación entre los términos “España” (o “Andalucía”) y “al-Andalus”, como se puede apreciar en la siguiente cita:

Ningún pueblo ha amado las ciudades tanto como el musulmán, que las ha cortejado como novias, en frases que aún resuenan en el Romancero. Al-Saqundi responde a este espíritu y, al evocar ante los ojos de los incultos huéspedes del desierto *los paraísos de España*, apresa, en síntesis felices cuajadas de observaciones menudas, la imagen de *la Andalucía* del siglo XIII, mejor dicho, de *la Andalucía eterna* (García Gómez 1876: 56 cursivas mías).

Finalmente, García Gómez pone término a su prólogo dedicando algunos párrafos a su traducción de la epístola de al-Šaqundī. No existe, según él, ninguna otra traducción completa de la *Risala* en lenguas europeas a parte de la suya. Algunas traducciones fragmentarias de la misma fueron hechas por Dugat (resumen de la obra que luego fue traducido al español por Pons Boïgues) y Gayangos, que incluye algunas de sus partes en *The History of Mohammedan Dynasties in Spain*. García Gómez informa asimismo al lector de la necesidad de esta traducción para la colección de documentos literarios que editan las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. El prólogo concluye con una dedicatoria al profesor Ign. Kratchkovsky, a quien el traductor consultó por carta algunas dudas referentes a determinados pasajes.

2.7.6. El parangón entre Málaga y Salé

El prólogo de la última obra, *El parangón entre Málaga y Salé* de Ibn al-Jatīb, es con diferencia el más corto de los tres. De él merece destacar los motivos aducidos por García Gómez para la traducción de esta obra, de cuya existencia no se tuvo noticia hasta el año 1866 y que nunca hasta entonces había sido traducida a ninguna lengua europea. Dicha justificación reside, según García Gómez, en el haber encontrado en la obra de Ibn al-Jatīb una prueba de “la persistencia del sentimiento antiberéber entre los musulmanes andaluces” (García Gómez 1976: 146). El tema, así pues, sigue siendo fundamentalmente el mismo que en las dos obras precedentes, así como el enfoque adoptado por el traductor.

El primer aspecto a subrayar nos remite a aquel señalado más arriba acerca del tratado de Ibn Hayyān y de su interpretación por parte de García Gómez. Si bien en aquella ocasión sosteníamos que la obra tenía tanto de *anti-beréber* como de *pro-beréber*, en este caso nos permitimos también matizar la interpretación que el traductor hace de la obra de Ibn al-Jatīb cuando dice que este texto es una prueba de la perdurabilidad del “sentimiento anti-beréber”. *El parangón entre Málaga y Salé* es, a nuestro entender y eminentemente, una comparación entre dos ciudades de excelencias semejantes para el autor del tratado, que como buen representante del género laudatorio, encontró en tal comparación un reto de gran interés retórico. De ahí la idea de escribir un tratado en el que se expongan las razones por las cuales una de estas dos ciudades, Málaga a la sazón, supera en belleza a la otra. Como expresa el propio Ibn al-Jatīb al inicio de su breve tratado, “sólo puede establecerse parangón entre aquellas cosas que se asemejan y aproximan o que se parecen y corresponden” (García Gómez 1976: 149).

La lectura “anti-beréber” que de este texto hace García Gómez nos parece cuanto menos interesada, pues lo que para él constituye un rasgo central del tratado de Ibn al-Jatīb en realidad no es más que un rasgo secundario derivado de la propia dialéctica en la que se enzarza el autor y que le obliga a desdeñar una ciudad a favor de otra, aquella que por sus excelencias ocupa un lugar predominante, en cuanto a contenido y extensión, dentro del texto en cuestión. Lo único que podría discutirse –y aún en este caso no tenemos pruebas suficientes- es si Ibn al-Jatīb escribió su tratado con el propósito último de denigrar a los beréberes, es decir, como excusa para dar salida a ese “sentimiento antiberéber” del que habla García Gómez. Nosotros creemos que no fue así, sino que Ibn al-Jatīb aprovechó el conocimiento que tenía de este tema (recordemos que residió en ambas ciudades y en ambas vivió holgadamente) para hacer gala de sus dotes oratorias y poéticas. El estilo que recorre todo el texto, escrito en lo que en árabe se conoce como سجع (*say’*) o prosa rimada, da buena fe de ello. También lo que, de forma explícita, sostiene el propio autor de la obra en el texto, en el cual se leen declaraciones de intenciones tan claras como la siguiente, con la que Ibn al-Jatīb resume el contenido de su tratado:

La sentencia del pleito es que Málaga lleva la ventaja por su hermosura y perfección, por la belleza de su aspecto y la copia de su riqueza, por sus trémulas umbrías y sus hijos ilustres, y, en fin, por la exquisitez de sus industrias y labores; y que Salé tiene también superioridad, pero es sobre las análogas, parecidas y semejantes poblaciones del Magrib (García Gómez 1976: 162).

2.7.7. La construcción semiótica de la identidad y alteridad

La construcción semiótica de la identidad y alteridad en los prólogos de las tres traducciones de García Gómez recogidas bajo el título *Andalucía contra Berbería* se articula, principalmente, en torno a un concepto fundamental: el sentimiento anti-beréber. Este concepto sirve de catalizador, en los prólogos de García Gómez, de todo un entramado de identificaciones entre la “raza” arábigoandaluza (medieval) y la “raza” española (contemporánea); entre el “nacionalismo” árabe (andalusí) y el “nacionalismo” español (contemporáneo); entre el traductor-autor de la antología (García Gómez) y los tres autores árabes (Ibn al-Hayyān, al-Šaqundī e Ibn al-Jatīb); entre los adjetivos “andalusí” y “andaluz” (o “español”) y finalmente entre los sustantivos “al-Andalus” y “Andalucía” (o “España”).

En las siguientes tablas trataremos de dar cuenta de todo este poliedro de identidades, clasificándolas según los parámetros que definen nuestro análisis. Leyéndolas nos daremos cuenta de que el estudio semiótico de los *paratextos* de García Gómez nos indica que en éstos se advierte una clara tendencia a la identificación (la del arabista español con los distintos autores árabes y la del lugar de origen de éste con el de aquéllos), aunque también encontramos una construcción coherente y estructurada de la imagen del Otro (encarnada en este caso por el pueblo beréber y africano) y una también importante familiarización de elementos a priori distintos, pero asimilables. No se han detectado estructuras significativas que impliquen extrañamiento.

MISMO
(IDENTIFICACIÓN)
Andalucía (por al-Andalus) (recurrente)
España (por al-Andalus) (recurrente)
El gran historiador cordobés (García Gómez 1976: 21)
Este soberano estilo del maestro cordobés (García Gómez 1976: 24)
El gran historiador granadino (García Gómez 1976: 45)
El gran literato cordobés (García Gómez 1976: 46)
La literatura andaluza (García Gómez 1976: 46)
¡Con qué soberbia española! (García Gómez 1976: 52)
Con quien se ensañaban cruelmente los españoles (García Gómez 1976: 53)
<i>Nuestro</i> autor (García Gómez 1976: 53)
Sabios instrumentos músicos (grecopersas) andaluces (García Gómez 1976: 53)
Su gracejo andaluz (García Gómez 1976: 53)
Esta agonía andaluza (García Gómez 1976: 54)
Españoles son el orgullo de al-Saqundi y su altiva ironía... (García Gómez 1976: 54)
Española es también su actitud reivindicatoria (García Gómez 1976: 54)
(Hablando de al-Šaqundī) como más tarde otros ingenios ibéricos (García Gómez 1976: 54)
(Refiriéndose a la epístola) constituye un breve catálogo de los méritos andaluces (García Gómez 1976: 54)
Las ciudades de España (García Gómez 1976: 54, 55)
La lírica andaluza (García Gómez 1976: 55)
La admirable escuela valenciana (García Gómez 1976: 55)
Las metrópolis andaluzas (García Gómez 1976: 55)
Los paraísos de España (García Gómez 1976: 56)
La Andalucía eterna (García Gómez 1976: 56)

OTRO
(ALTERIZACIÓN)
Berbería (recurrente)
Beréberes (recurrente)
El sentimiento antiberéber (recurrente)
(Hablando de Salé) Una de las bestias negras de los andaluces (García Gómez 1976: 12)
La raza africanoberéber (García Gómez 1976: 50)

Los africanos dominan en España (García Gómez 1976: 50)
Por mandato de un príncipe beréber escribe (García Gómez 1976: 50)
La raza beréber (García Gómez 1976: 51)
Las razas iberoromana y árabe (García Gómez 1976: 51)
(Sobre los <i>almorávides</i>) Contra <i>ellos</i> arremete nuestro autor (García Gómez 1976: 53)
Bárbaros panderos sudaneses (García Gómez 1976: 53)
Los bárbaros príncipes que gobernaron España (García Gómez 1976: 53)
Los africanos del sur (García Gómez 1976: 54)
Los incultos huéspedes del desierto (García Gómez 1976: 55)

NO-OTRO (FAMILIARIZACIÓN)
Islam español (título, García Gómez 1976: 53)
La historiografía arábigoandaluza (García Gómez 1976: 21)
La España musulmana (recurrente)
La enciclopedia arábigoespañola (García Gómez 1976: 45)
Literatura arábigoespañola (García Gómez 1976: 49 y 60)
La raza arábigoandaluza (García Gómez 1976: 50 y 51)
Los omeyas cordobeses (García Gómez 1976: 51)
La pura esencia del Islam español (García Gómez 1976: 54)
Documentos literarios arábigoandaluces (García Gómez 1976: 59)
Los musulmanes andaluces (García Gómez 1976: 146)
El orgullo español (García Gómez 1976: 147)

NO-MISMO (EXTRANJERIZACIÓN)
-

2.7.8. Conclusiones

Tras analizar los *paratextos* de las tres traducciones de García Gómez observamos que en ellos el discurso de la alteridad se articula principalmente a través de una marcada *alterización* del elemento bereber reforzada por una doble identificación: la que se establece entre el traductor y los autores de las tres obras incluidas en el volumen en lo referente, y la que se establece entre al-Andalus (y por extensión entre todo “lo andalusí”) y España (y por extensión todo “lo español”). Asimismo, se percibe una también clara *familiarización* mediante el recurso sistemático a enunciados como “el Islam español”, “la historiografía arábigoandaluza”, la “España musulmana”, la “raza arábigoandaluza”, etc. En efecto, y tal y como vimos que sucedía en los *paratextos* de Ribera, el término “raza” es ampliamente utilizado por el autor, aunque existe una diferencia sustancial en el sentido referencial de dicho término: mientras que en Ribera las dos “raza” eran la española (latinizada y goda) y la “árabe” (sin matizar), en García Gómez tal oposición se establece entre la “raza arábigoandaluza” (donde el elemento árabe es en realidad de exclusiva procedencia oriental) y la “raza africanobereber” (procedente del norte de África a través de las invasiones almorávides y almohades). Tanto el discurso del Otro “bereber”, con sus correspondientes estrategias *alterizadoras*, como el discurso del Otro “arábigoandaluz” o “arábigoespañol”, con sus correspondientes estrategias *familiarizadoras*, consituyen, como ya se ha visto en el capítulo anterior, dos de los discursos más recurrentes y criticados del arabismo español.

3. Conclusiones del análisis

Tras analizar la construcción semiótica del Otro en los *paratextos* de las traducciones que forman nuestro corpus, observamos en ellos una clara tendencia a la *alterización* del elemento andalusí, es decir, una propensión a concebir “el Otro andalusí” (ya sea éste árabe, musulmán o bereber) como una entidad en esencia distinta a la del Mismo “hispano-cristiano”. En efecto, el discurso del Otro en nuestro corpus apenas pasa por la identificación entre el traductor y los andalusíes (señalamos la ausencia de enunciados del tipo “nuestros antepasados los árabes”, “nuestros filósofos árabes”, “nuestra literatura en árabe”, etc.), aunque sí se percibe una cierta familiarización en enunciados del tipo “los Moros españoles” (Conde 1799: xv); “los árabes españoles” (Simonet 1860: 10 y 11); “la civilización árabe-andaluza” (Ribera 1926: xii); “los musulmanes españoles” (Ribera 1926: xiii); “la España musulmana” (Ribera 1926: xxiv y García Gómez 1976, recurrente); “los españoles islamizados” (Ribera 1926: xxvi); “el Islam español” (García Gómez 1976: 53); “la raza arábigoandaluza” (García Gómez 1976: 21); “la enciclopedia arábigoespañola (García Gómez 1976: 45); “los musulmanes andaluces (García Gómez 1976: 146).

Sin embargo, en nuestro corpus advertimos también una cierta *extranjerización* de tipo exotizante, sobre todo en los textos de los arabistas expuestos a los influjos del Romanticismo europeo, como Conde (a través de los préstamos árabes, del tono ensalzador de la cultura árabe en la introducción, de la toponimia española en forma árabe, etc.), de Fernández González (inserción de topónimos españoles en su forma árabe, traducción literal de los epítetos honoríficos y de elementos culturales, traducción de poemas al estilo romántico, etc.) y en menor grado Simonet, cuya obra creemos que por su ambivalencia constituye un punto de inflexión dentro de nuestro corpus.

Por otra parte, este discurso del Otro construido en torno a la *alterización* aparece a menudo reforzado por un discurso sobre el Mismo marcado por una triple identificación: en primer lugar, la que se establece entre el traductor y la España de su tiempo (Conde); en segundo lugar, la que se establece entre el traductor y el elemento latino, godo,

mozárabe o cristiano de épocas anteriores (Fernández González, Siomonet, Lafuente Alcántara, Ribera) y finalmente la que se establece entre los árabes “orientales”, es decir, no beréberes, y los españoles contemporáneos (García Gómez). Obsérvese que en ningún caso se establece una identificación entre al-Andalus en su conjunto (amalgama de pueblos, culturas, religiones) y la España moderna, heredera de un legado multiforme, heteróclito, lleno de matices.

4. Recapitulación

En este capítulo hemos analizado los *paratextos* de un corpus formado por siete obras clave de la historiografía andalusí, todas ellas traducidas del árabe por arabistas españoles de reconocido prestigio a lo largo de los últimos dos siglos. El objetivo del análisis ha sido identificar los discursos sobre el Otro y el Mismo que estos textos han construido, vehiculado o difundido.

En cuanto a la metodología de nuestro estudio, hemos seguido principalmente el modelo propuesto por Carbonell (2004a) para análisis de la construcción semiótica de la alteridad y de la identidad, modelo que hemos adaptado a las nociones de discurso, estructura discursiva y enunciado propuestas por Foucault (1990 [1969], 2001 [1966], 2002 [1971]). Asimismo nos hemos servido de las nociones de texto, contexto y pretexto propuestas por Widdowson (2004) y de la noción de *paratexto* formulada por Genette (1987).

Los resultados de nuestro análisis nos muestran la existencia de una multiplicidad de discursos del Otro en los textos analizados, aunque se percibe un predominio, una tendencia marcada, hacia los discursos *alterizantes*, es decir, en aquellos que subrayan la diferencia entre el Otro y el Mismo. Esta tendencia *alterizante* aparece principalmente reforzada por un discurso sobre el Mismo marcado por una triple identificación: la que se establece entre el traductor y la España de su tiempo; la que se establece entre el traductor y el elemento latino, godo, mozárabe o cristiano de épocas anteriores y finalmente la que se establece entre los árabes “orientales”, es decir, no beréberes, y los

españoles contemporáneos. Esto no obstante, y aunque en menor grado, también se advierten una serie de discursos *exotizantes* y *familiarizadores* cuyo nacimiento y durabilidad estarían condicionados por el contexto histórico, socio-cultural y político en el que surgieron, concretamente por el influjo dieciochesco del romanticismo europeo, al que se unieron las ideas nacionalistas nacidas a lo largo del siglo XIX español.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

1. Verificación de los objetivos

Al inicio de esta Tesis nos proponíamos alcanzar los siguientes objetivos:

Objetivo general:

Estudiar el discurso (o discursos) sobre al-Andalus articulado por el arabismo español a lo largo de los dos últimos siglos.

Objetivos específicos:

- 1- Situar el arabismo español dentro del debate orientalista.
- 2- Determinar si se puede o no hablar de un orientalismo español en el sentido saidiano del término.
- 3- Establecer cuáles son los discursos dominantes dentro del arabismo español sobre al-Andalus y cuáles han sido sus principales críticas.
- 4- Revisar la aplicación que Said hizo de la noción foucaultiana de discurso y adaptarla a un modelo metodológicamente más ajustado.
- 5- Estudiar el papel de la traducción en el desarrollo histórico del arabismo español.
- 6- Analizar la construcción semiótica de la alteridad en los *paratextos* de una serie de traducciones de textos historiográficos andalusíes realizadas por distinguidas figuras del arabismo español.

Al término de nuestra Tesis creemos haber alcanzado todos estos objetivos de forma progresiva y contrastada. En relación con el objetivo general, consideramos que se ha cumplido tanto desde una perspectiva teórica -a lo largo de los cuatro primeros capítulos- como empírica -especialmente a lo largo del sexto y último capítulo.

En lo concerniente a los objetivos específicos, en la primera parte de la Tesis hemos situado el arabismo español dentro del debate orientalista y hemos llegado a la conclusión de que sí se puede hablar de un orientalismo español en el sentido saidiano del término (relación conocimiento poder, creación de una imagen del Otro según los parámetros del Mismo, difusión de estereotipos sobre el Otro, etc.) aunque con matices, pues el Oriente del orientalismo español no corresponde al Oriente geográfico del orientalismo europeo, sino que se sitúa dentro del espacio occidental, ocupando un lugar cercano, casi íntimo, en la conciencia española. En definitiva, un “Oriente doméstico” que si bien no es objeto de una colonización político-económica, sí lo es de una representación sesgada que le asigna, desde el sitio de los vencedores, todos los atributos de la alteridad.

En este sentido, y todavía en la primera parte de la Tesis, hemos empezado a vislumbrar los discursos dominantes dentro del arabismo español sobre al-Andalus a través de sus principales críticas, llegando a la conclusión que se pueden aislar, al menos teóricamente, siete grandes discursos: 1) el discurso según el cual todos los “males” de España son consecuencia de su pasado musulmán; 2) el discurso anti-árabe y anti-musulmán basado en argumentos raciales, nacionalistas, religiosos o culturales; 3) el discurso anti-bereber construido en torno a los períodos almorávide y almohade; 4) el discurso según el cual el esplendor de al-Andalus se debería al “sustrato” hispánico; 5) el discurso extirpador o minimizador del pasado andalusí; 6) el discurso según el cual al-Andalus ocuparía un lugar central, y no periférico, dentro del imperio islámico; y 7) el discurso romántico sobre al-Andalus, a veces extrapolado a Marruecos.

Asimismo, hemos revisado la aplicación que Said hizo de la noción foucaultiana de discurso y la hemos adaptado al modelo de construcción semiótica de la alteridad e identidad de Carbonell (2004a), un modelo que no sólo ha resultado aceptar los principales postulados foucaultianos sobre el discurso, sino que ha permitido aplicarlos al análisis de un corpus de textos a través de la discriminación y clasificación de los distintos enunciados en cuatro categorías (Otro, no-Otro, Mismo, no-Mismo), categorías en torno a las cuales se pueden construir y articular semióticamente los distintos discursos de alteridad e identidad.

Finalmente, hemos estudiado el papel de la traducción en el desarrollo histórico del arabismo español -quinto capítulo- y hemos aplicado el modelo de Carbonell a los *paratextos* de un conjunto de textos historiográficos andalusíes traducidos del árabe por siete grandes figuras del arabismo español. De este análisis ha resultado la constatación de que existe una clara tendencia *alterizante* de la imagen del Otro andalusí en los textos que forman el corpus, al tiempo que en ellos prácticamente no se percibe identificación alguna con el Otro andalusí. Esto situaría al arabismo español en una posición cercana a la del orientalismo europeo en lo concerniente a la construcción de los discursos de alteridad -a menudo apoyados por discursos complementarios de tipo *extranjerizante* o *exótico*-, si no fuera por la existencia de una también clara, aunque más ligera tendencia a la *familiarización*, visible en enunciados como “la España musulmana”, “los musulmanes españoles”, “la historia arábigoandaluza”, etc.

Curiosamente, los discursos contruidos a partir de esta *familiarización* coinciden en el tiempo con una búsqueda de una identidad nacional basada en el ensalzamiento de un pasado glorioso y en la existencia de una “España eterna” e indestructible cuya sangre, mezclada con las nobles estirpes orientales (no las “bárbaras” norteafricanas), habría dado lugar a la “raza arábigoandaluza” de la que descenderíamos los españoles.

2. Verificación de las hipótesis

Asimismo, para elaborar esta Tesis partimos de las siguientes hipótesis:

- 1- El arabismo español puede ser considerado un orientalismo, aunque con importantes rasgos diferenciales.
- 2- El arabismo español ha articulado, desde sus inicios, un determinado tipo de discursos acerca de al-Andalus perceptibles a través de los textos escritos sobre él.
- 3- La noción foucaultiana de discurso requiere de un marco metodológico muy preciso para poder aplicarse al análisis del texto orientalista.

- 4- La traducción ha desempeñado, y sigue desempeñando, un papel determinante dentro del arabismo español.
- 5- La traducción puede aportar información útil sobre los distintos discursos articulados por el arabismo español, sobre todo aquéllos relacionados con la construcción de las nociones de alteridad e identidad.
- 6- Las traducciones de obras árabes de la historiografía andalusí realizadas por arabistas españoles son susceptibles de aportar información relevante acerca del discurso del Otro andalusí.
- 7- Los *paratextos* de las traducciones constituyen un espacio favorable para el estudio del posicionamiento del traductor en relación con su objeto de estudio.

Una vez terminada nuestra investigación, podemos afirmar que la primera de estas hipótesis ha quedado confirmada tanto en la primera parte de la Tesis, al analizar el arabismo español dentro del marco general europeo, como en la segunda parte de la misma, al comprobar que muchos de los discursos articulados por el arabismo español presentan rasgos comunes con los articulados por los principales orientalismos europeos, sobre todo aquéllos contruidos a partir de estrategias de *alterización* del Otro.

Queda asimismo confirmada la segunda hipótesis de esta Tesis, según la cual el arabismo español ha articulado, desde sus inicios, unos determinados tipos de discursos acerca de al-Andalus perceptibles a través de los textos escritos sobre él, como se ha demostrado a través de los ejemplos ofrecidos a lo largo de los capítulos III, V y VI.

En cuanto a la tercera hipótesis, queda doblemente confirmada tras comprobar (1) los problemas de aplicación de la noción de discurso en la obra de Said y (2) el buen resultado obtenido por la combinación de los postulados de Foucault con el modelo de construcción de la alteridad e identidad de Carbonell en el que se enmarca nuestro análisis.

Para concluir, consideramos que las tres últimas hipótesis han quedado plenamente confirmadas en la segunda parte de nuestra Tesis: la primera, a lo largo del quinto

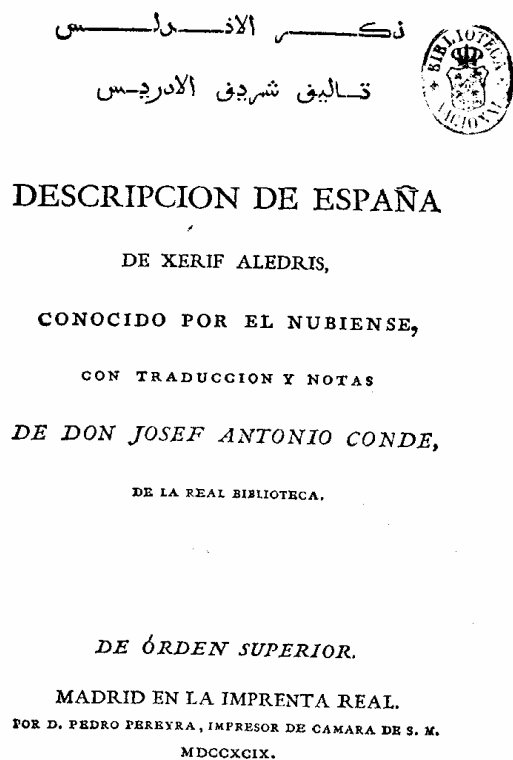
capítulo, y la segunda y tercera en el sexto capítulo. En efecto, la traducción no sólo ha sido y sigue siendo determinante para el arabismo español, sino que además constituye un espacio epistemológico fundamental a la hora de analizar los distintos discursos articulados por esta disciplina. Este espacio epistemológico se revela especialmente fértil dentro de los lindes marcados por los distintos aparatos críticos que suelen acompañar a cualquier texto de carácter científico y que nosotros, siguiendo a Gérard Genette, hemos reunido bajo el nombre genérico de *paratextos*. El tipo de textos elegidos -traducciones de obras historiográficas andalusíes traducidas por arabistas españoles- no podía ser, en este sentido, más adecuado a la hora de analizar la construcción de la imagen del Otro andalusí.

APENDICE

MUESTRA DE *PARATEXTOS*

1. LA *DESCRIPCIÓN DE ESPAÑA DE XERIF ALEDRÍS*. TRADUCCIÓN DE JOSÉ ANTONIO CONDE.

1.1. Portada



PRÓLOGO.

La excelente lengua de los Árabes, que llegó á ser casi general en España por algunos siglos, y se hablaba en las riberas del Guadalquivir y del Tajo con la misma elegancia que en el Yemen y á las orillas del Diglat, se fué extrañando de nuestra Península con el imperio de los Musulmanes; y la enemistad y el odio de nuestros antepasados con los Moros, fomentado por el indiscreto zelo de algunos Prelados eclesiásticos, no quedó satisfecho hasta que arrojó de entre nosotros las miserables reliquias de la gente mora ¹, y al mismo tiempo la industria y pobla-

¹ En la expulsion de los Moros del año 1525, y en la de los Moriscos en el de 1614.

1.3. Notas a final de documento (muestra)

(161)

Tolaitola: así llamaban los Árabes á Toledo: Ptolomeo la llamó *Τόλιτον*, y los Romanos *Toletum*: me parece que su antiguo nombre fué טלע תולם *Tole-tím*, *altura perfecta, atalaya grande*: el sitio me ofrece esta conjetura, y el notar que los Árabes parece que pensáron de la misma manera: *طلعة طولة* *tola tula*, es atalaya grande, de largas distancias: fué capital del Reyno, y muy floreciente en tiempo de los Moros; nuestro geógrafo la considera como *centro* مرکز *مركز* de toda España.

Corteba, la célebre *Corduba* de los Romanos: esta ciudad ha mantenido siempre su nombre: Ptolomeo la llama *Κορδύβη*; el nombre es fenicio קרטובא *Kartuba*, abreviado de קרתא טובא *Kartatuba*, *ciudad buena, preciosa, rica &c.* Los Árabes no desfiguraron su nombre قرطبة *Corteba*: ha sido capital del Imperio musulman en España quando los Árabes eran mas florecientes en ella: fué Corte de los Reyes de las tribus de Beni Hamud, de los Meruanes, Omniades, Ghiahuritas, Abazidas, Almoravides y Almohades: era la mas célebre Academia de los Moros, y sus profesores estimados en las de Basora y Cúfa, y en las de los Judíos de Naarda, Sora y Pombedita: en ella se enseñaba *gramática, poética, retórica, proverbios, historias y lenguas*: á todo esto llaman *اداب* *adáb*, *doctrinas, erudicion*; propriamente *humanidades*, ó lo que decimos ahora *bellas letras*. El nombre de *Córdoba* es famoso

I

2. *THE MOHAMMEDAN DYNASTIES IN SPAIN*, DE AHMAD IBN MUHAMMAD AL-
MAQQARI. TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE PASCUAL DE GAYANGOS

2.1. Portada

THE HISTORY
OF THE
MOHAMMEDAN DYNASTIES IN SPAIN;

EXTRACTED FROM THE

NAFHU-T-TÍB MIN GHOSNI-L-ANDALUSI-R-RATTÍB WA TÁRIKH LISÁNU-D-DÍN
IBNI-L-KHATTÍB,

BY AHMED IBN MOHAMMED AL-MAKKARÍ,

A NATIVE OF TELEMÁSÁN.

TRANSLATED FROM THE COPIES IN THE LIBRARY OF THE BRITISH MUSEUM,
AND
ILLUSTRATED WITH CRITICAL NOTES ON THE HISTORY, GEOGRAPHY, AND ANTIQUITIES OF SPAIN,

BY PASCUAL DE GAYANGOS,

MEMBER OF THE ORIENTAL TRANSLATION COMMITTEE, AND LATE PROFESSOR OF ARABIC IN THE
ATHENÆUM OF MADRID.

IN TWO VOLUMES.

VOL. I.



LONDON:

PRINTED FOR THE ORIENTAL TRANSLATION FUND
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND.

SOLD BY W. H. ALLEN AND CO., LEADENHALL STREET; AND M. DUPRAT, PARIS.

M,DCCC,XL.

2.2. Prólogo del traductor (muestra)

THE TRANSLATOR'S PREFACE.

THE conquests and settlements of the Arabs in the south of Europe may be ranked among the events best calculated to engage our curiosity and attention. The followers of Mohammed, whether considered as the enthusiastic warriors whose victorious arms spread terror and consternation over our continent, or as the cultivated race who led the way for us in the career of letters and civilisation, are certainly entitled to a prominent place in the annals of modern Europe. That part of their history especially which relates to the occupation of the Spanish Peninsula merits a careful investigation. It was from Spain that issued those dreaded expeditions which threatened more than once the liberties of Europe; in Spain shone the first rays of that civilisation which subsequently illumined the whole of the Christian world; in the Arab schools of Cordova and Toledo were gathered, and carefully preserved for us, the dying embers of Greek learning; and it is to Arab sagacity and industry that we owe the discovery or dissemination of many of the most useful and important modern inventions.

However palpable and undeniable these facts may now appear, it was long before men of letters in Europe could be brought to admit them; and the Arabs, instead of being commended to the gratitude of modern ages, as they assuredly deserved to be, have been often charged with corrupting the infancy of modern literature. In no country of Europe, perhaps, were the pernicious effects of this unjust accusation so sensibly felt as in Spain, once the seat of their glory, and the country which participated most largely in the benefits of their civilisation. Mariana, and the best Spanish historians, actuated either by violent national hatred, or by a spirit of religious bigotry, have always manifested the greatest contempt for the writings of the Arabs, whom they frequently stigmatize as "a ruthless warlike nation, hostile to science and polite literature." Rejecting the means of research afforded them by the abundant historical records of the Arabs, as well as the advantages

2.3. Nota bio-bibliográfica del autor (muestra)

SOME ACCOUNT

OF

THE AUTHOR AND HIS WRITINGS.¹

Ahmed Al-makkari At-telemsani descended from an ancient and illustrious family established at Makkarah, a village not far from Telemsan, since the invasion of Africa by the Arabs. He was the son of Ahmed, son of Yahya, son of 'Abdu-rahman, son of Abu-l-'aysh, son of Mohammed Abu-l-'abbas, son of Mohammed, son of Ahmed, son of Abu Bekr, son of Yahya, son of 'Abdu-rahman, son of Abu Bekr, son of 'Ali, of the tribe of Koraysh. He was known in the East by the honorific surnames of *Al-hafedh Al-maghrebi* (the western traditionist), and *Shehabu-d-din* (bright star of religion). He followed the sect of Malik Ibn Ans, and partook of the religious opinions of the Ash'aris, or disciples of Ash'ar. Ahmed was born at Telemsan, where he passed the first years of his life; learning the Koran and the traditions under his uncle, Abu 'Othman Sa'id Ibn Ahmed, who then held the office of Mufti in that city. Under the tuition of this learned man, who was himself the author of many important works on various topics, Ahmed early imbibed that love of science, and acquired that taste for literature, by which he was so much distinguished in after-life. Having com-

¹ Al-makkari having lived in times comparatively modern, it was long before I could meet with any Arabic work giving an account of his life and writings. Hájí Khalfah, who mentions him occasionally, (voc. *Tárikhu-l-andalus*, *Azhár*, *Fat'h*, *Nafhu-t-tib*, *Mukaddamát Ibn Khaldún*, &c.) gives only the year of his death, and the titles of some of his works. Having perused in vain many biographical dictionaries, I was on the eve of giving up my task in despair, when my excellent and learned friend, the Rev. J. Renouard, of Swanscombe, was kind enough to point out to me a very full notice of Al-makkari, occurring in a Biographical Dictionary of learned men who flourished at Damascus during the eleventh century of the Hijra, entitled *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*, 'the best part of fresh butter on the illustrious men of the eleventh century,' by Amin Jelebi. From this work, of which that gentleman possesses a handsome transcript, executed A. H. one thousand one hundred and seventy-one (A. D. 1757-8), by Isma'il Ibn 'Abdi-l-kerim Al-jeráfi, the above notice of Al-makkari is abridged.

2.4. Tabla cronológica (muestra)

A CHRONOLOGICAL TABLE

OF THE

PRINCIPAL EVENTS RECORDED IN THIS TRANSLATION OR IN THE NOTES.

The dates of those marked with an asterisk are doubtful.

	A. H.	A. D.
Músa is appointed to the government of Africa on a Thursday of the month of Safar	79	{ April 18, or 25, or May 2, 9, or 16, 698.
— arrives in Africa from Egypt on Monday the 24th of Jumáda I.	79	August 7, 698.
— undertakes an expedition to Zaghwán	80	{ beginning March 8, 699, ending February 24, 700.
— makes war against the tribes of Hawárah, Zenátah, and Kotámah		
— subdues the Senhájah		
— receives reinforcements from Egypt	83	{ beginning Feb. 3, 702, ending January 22, 703.
— takes Sejúma	84	beginning January 23, 703.
— stays at Cairwán the months of Ramadhán and Shawwál	84	September and October, 703.
— orders the building of a dock-yard at Túnis—fits out a fleet of one hundred sail	84	January 13, 704.
Arrival of 'Attá Ibn Ráfi' with the Egyptian fleet	85	{ beginning Jan. 13, 704, ending December 31, 704.
Expedition to the island of Salsalah—wreck of the fleet		
'Abdullah, son of Músa, makes a descent on the coast of Sicily		
Ibn Akhyál lands on the coast of Syracuse, and plunders that city	86	{ beginning Jan. 1, 705, ending December 21, 705.
'Abdullah Ibn Marrah invades and ravages the island of Sardinia	89	{ beginning November 30, 707, ending November 18, 708.
Expedition to Sús-al-aksá		
'Abdullah, son of Músa, conquers the island of Mallorca		
Taking of Ausáf		
Tárik is dispatched against Tangiers	90	October or November, 709.
* Ilyán lands in Spain		

2.9. Apéndice (muestra)

lxxxviii

APPENDIX.

“Witnesses:—Ayúb, son of the Commander of the Faithful; Dáúd, son of the Commander of the Faithful; ‘Abd . . . ,⁶⁷ son of ‘Abdu-l-‘azíz, son of Al-walíd; Sa‘íd Ibn Kháled; ‘Ya‘ish Ibn Selámah; Kháled Ibnu-r-riyán; ‘Omar Ibn ‘Abdillah; Yahya Ibn Sa‘íd; Al-‘abbás Ibnu-l-walíd; Hishám Ibn ‘Abdi-l-malek; ‘Ammar Ibn Zeyád; ‘Abdu-l-‘azíz Ibn ‘Abdillah; ‘Abdullah Ibn Sa‘íd. Written by Ja‘far Ibn ‘Othmán in Jumáda of the year 97.”⁶⁸

When Músa had complied with this sentence, and the amount of his fine had been paid into the royal coffers, for which end Yezíd Ibnu-l-muhlib gave him one hundred thousand dinárs, Suleymán gave orders that neither Músa, nor his sons, nor his security, should be in the least degree molested. In return for his present Músa gave Yezíd a sandal⁶⁹ embroidered with pearls, which, when valued, proved to be worth three hundred thousand dinárs. And they say that Yezíd asked Músa one day, “Dost thou know why I said to the Commander of the Faithful that I would stand security for thee?” and Músa answered, “No, I do not.” “I did it,” replied Yezíd, “fearing lest some one else should come forward who was not bound to thee by the same obligations.”

[Here follows a chapter entitled “How Músa became a favourite with Yezíd Ibn Muhlib,” which I have altogether omitted, as well as three more,—giving an account of the death of ‘Abdu-l-‘azíz, son of Músa;—the series of the Mohammedan governors of Spain;—and the establishment of the dynasty of the Bení Umeyyah;—which will find a place in the second volume of this work.]

The questions which Suleymán put to Músa on his doings and his conquests.

They say that Suleymán upon a certain occasion asked Músa the following questions. “What made thee so bold whilst attacking the enemy of God?” “Reliance on his power, and prayers for his help, O Commander of the Faithful!” answered Músa. “Didst thou fortify thyself in castles, or surround thy encampments with trenches?” “I did nothing of the sort,” replied Músa. “What then?” inquired Suleymán. “I always fixed my tents in the plains, that I might judge better of the courage or cowardice of my men; I never had any fortification but that of the sword, no other help but that of the Almighty, whom I never ceased to beg and implore to grant me the victory.” “Whom among the Arabian tribes, serving under thy orders, didst thou deem the bravest soldiers?” said Suleymán. “The Arabs of Himyar,” answered Músa. “And what horses the fleetest and the best?” “The bays.” “And tell me what nations didst thou conquer—who among thy enemies were the most formidable in battle?” “That is more than I can say, O Commander of the Faithful! for I had to contend against innumerable nations, all of whom were brave on the field.” “Tell me about the Greeks,” retorted Suleymán. “The Greeks,” said Músa, “are lions within their castles, eagles on their horses, women in their ships; if they see an

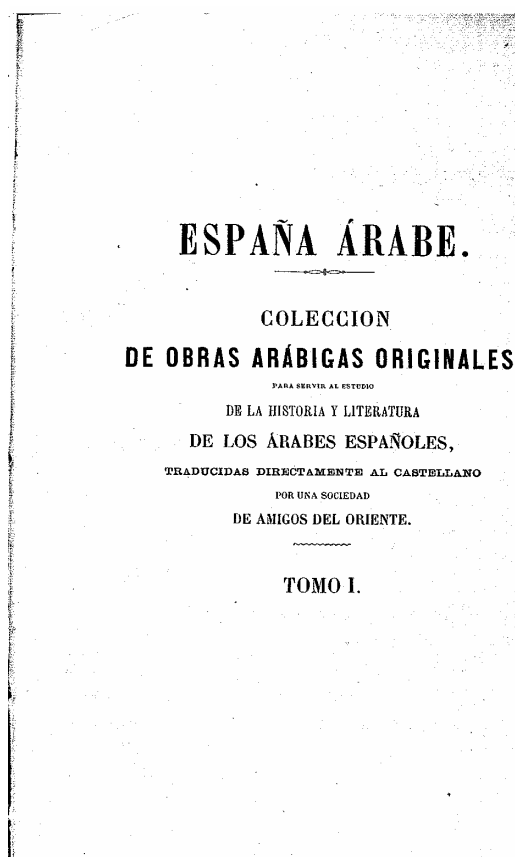
⁶⁷ There is a blank in the text; probably ‘Abdu-l-malek is intended, for I find further down in the work that Suleymán had a second-cousin thus named.

⁶⁸ It is not said whether this month of Jumáda is the first or the second of the Mohammedan calendar. The time thus varies from the 13th of December, A. D. 715, to the 10th of February, 716.

⁶⁹ Roderic’s sandal found on the field of battle?

3. HISTORIAS DE AL-ANDALUS POR ABEN-ADHARI DE MARRUECOS.
TRADUCCIÓN DE FRANCISCO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

3.1. Portada 1



3.2. Portada 2

R. 11046
22
1163

HISTORIAS
DE AL-ANDALUS,

—
POR

ABEN-ADHARÍ DE MARRUECOS,

—
TRADUCIDAS DIRECTAMENTE DEL ARÁBIGO
Y PUBLICADAS CON NOTAS Y UN ESTUDIO HISTÓRICO-CRÍTICO

—
POR EL DOCTOR

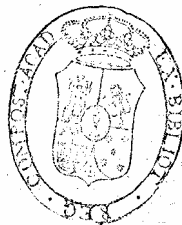
DON FRANCISCO FERNANDEZ GONZALEZ,

—
CATEDRÁTICO DE LITERATURA GENERAL Y ESPAÑOLA

—
EN LA

UNIVERSIDAD DE GRANADA.

—
TOMO 1.º
—



—
GRANADA.

—
IMPRENTA DE D. FRANCISCO VENTURA Y SABATEL.

—
1860.

3.3. Prólogo (muestra)

HISTORIAS DE AL-ANDALUS,⁽¹⁾

POR
ABEN-ADHARÍ DE MARRUECOS.

DESCRIPCION DE AL-ANDALUS Y SUS ANTIGÜEDADES.

En cuanto á la descripción de Al-Andalus, es una isla recostada en tierra firme (2) con tres extremidades, que aproximan su figura á la del triángulo. Hállase el primer ángulo en el lugar que ocupa el idolo de Cadis, y el segundo en el territorio de Galicia, frente á la isla de Cartagena, donde está el idolo semejante al de Cadis, mostrándose el tercero á la parte de Oriente entre Medina

(1) Es el nombre genérico con que los árabes designaron la Península Ibérica. Comunmente se vierte al castellano por la palabra Andalus, que no lo reproduce exactamente por ser la particula *Al* en este nombre un adjunto generalmente inseparable de su forma, á diferencia de lo que ocurre con otros nombres de region *Afrancha* Francia, *Ifriquia* África, *Galiquia* Galicia, que se usan sin articulo.

(2) Los árabes designan con el mismo nombre *Gecira* del verbo *gázara* ó *cháxara*, *descendit aqua*, *recessit*, lo que se eleva sobre la superficie del mar en forma de Isla ó de Península. Parece, no obstante, que algunos escritores y aun el mismo Aben-Adhari hacian notar la distincion entre la Península y la Isla (*Gecira*) propiamente dicha. Compárese sobre este punto la expresion, que emplea en este

3.4. Lista de suscritores (muestra)

LISTA DE SEÑORES SUSCRITORES.

S. M. LA REINA DOÑA ISABEL II.

SS. AA. RR. SERMOS. INFANTES DUQUES DE MONTPENSIER.

Real Academia de la Historia, *por cuatro ejemplares.*

Real Academia Española.

Escuela Diplomática, *por dos ejemplares.*

Sociedad del Crédito Moviliario Español.

ALMERÍA.

El Instituto.

Sr. D. Francisco Jover, *Alcalde Constitucional.*

D. Antonio Gonzalez Garbin, *catedrático.*

D. Joaquin Ramon Garcia, *idem.*

D. Luis Gomez Pereira, *idem.*

D. Antonio Miguel Aguilar.

ALPUJARRAS.

Sr. D. Joaquin Puerta Lopez, *en Alcázar.*

D. Eusebio Eguilaz, *en Laujar.*

BARCELONA.

Sr. D. Tomás Piferrer, *por tres ejemplares.*

CANILES DE BAZA.

Sr. D. Luis Vidal Carpio.

CÓRDOBA.

Sr. D. Rafael Arroyo, *por tres ejemplares.*

3.4. Lista de suscritores (muestra)

— 338 —

CUENCA.

El Instituto.

Sr. D. Mariano Sanchez Almonacid, *catedrático*.

GERONA.

El Instituto.

GIBRALTAR.

Sr. D. Rosendo Ruiz Iñolo.

GRANADA.

Biblioteca de la Universidad.

Biblioteca del Instituto.

Sr. D. Pablo Gonzalez Huebra, *Rector de la Universidad*.

D. José de Somoza y Llanos, *Decano interino de la Facultad de Letras*.

D. Manuel de Góngora y Martinez, *catedrático de la misma*.

D. Francisco Javier Simonet, *idem*, por tres ejemplares.

D. Mariano del Amo, *Decano de la Facultad de Farmacia*.

D. Leopoldo Eguilaz Yanguas, *catedrático de la Facultad de Derecho*.

D. Pedro Sainz Gutierrez, *catedrático de la Facultad de Ciencias*.

D. Antonio de Coca y Cirera, *catedrático de la Facultad de Medicina*.

D. Aureliano Maestre de San Juan, *idem*.

D. Santiago Argüeta, *idem*.

D. Pedro Lahite y Ricard, *catedrático sustituto de la Facultad de Letras*.

Ilmo. Sr. D. Joaquin Venegas, *Abad del Sacro-Monte*.

Sr. D. José Moreno Gonzalez, *Director del Instituto*.

D. Diego Manuel de los Rios, *catedrático del Instituto*.

D. Rafael García Álvarez, *idem*.

D. Gaspar Mendez, *idem*.

D. Juan Facundo Riaño, *arqueólogo y académico de la de Bellas Artes*.

3.5. Índice geográfico (muestra)

ÍNDICE GEOGRÁFICO

DE LOS NOMBRES DE LUGARES USADOS EN ESTE PRIMER TOMO,
CON OBSERVACIONES SOBRE LOS DE MÁS INTERÉS EN EL ESTUDIO DE LAS
HISTORIAS ARÁBIGAS.

A.

Aben-Hudhail (Castillos de) págs. 260 y 276. Fortalezas que debieron su nombre al caudillo Saïd ben Hudhail, rebelde á la autoridad del amir Abdu-l-lah. Era el principal de ellos Monteleon ó Monteleon, lugar fortificado en la cora de Jaen y que debió la construcción de su alcazaba al citado Saïd. Sobre el asiento de este castillo piensa nuestro ilustrado amigo el doctísimo arqueólogo D. Aureliano Fernandez Guerra, cuya autoridad es muy respetable en todos los puntos de la antigua geografía hispana, poder fijarse con probabilidad hácia las sierras de Cazorra y de Segura, precisamente en la linde de los obispados de Beacia, Acci, Basti ó Menlesa. Otra de las fortalezas mencionadas era Fontigiela cuya situación desconocemos á pesar del gran número de villas que como Fuen-Santa, Fuente del Alamo etc. se designan en esta provincia con nombres análogos.

Aben-Mastena (Castillos de) págs. 259 y 260. Cuatro lugares fortificados, que sirvieron de baluartes para sostener en su rebeldía al famoso Saïd ben Mastena, uno de los descontentos sublevados en la época del amir Abdu-l-lah. Pertenecían á la cora de Priego (Begha) y eran segun creemos los conocidos con los nombres de Hisn-Axar (Iznaxar) As-Sahla (Almodovar del Rio) Luc y Belda, aunque del último no resulta claramente que perteneciese á dicho número.

3.5. Índice geográfico (muestra)

—292—

Afrancha, If-rancha ó Afarancha, pág. 3 y siguientes. Nombre con que designaban los Árabes la Francia, convirtiendo en la pronunciación la sílaba *ci* en un sonido análogo al que usan en caso semejante los italianos. Le añadieron una vocal por el principio á causa de ser contraria á las reglas eufónicas de su lengua la pronunciación de dos consonantes iniciales, sin que acompañe á la primera su correspondiente vocal.

Afaracas ó Afracas, pág. 7. Habitantes del África propia descendientes segun los árabes de Ifriquis, ben Seifiyí, ben Sibé, ben Yahrab, ben Cahtan.

África, pág. 5 y siguientes.

Agarnata ó Garnata. Págs. 53, 108, 256 y 261. Granada. Parece añadida la *a* inicial en la forma árabe con que se presenta eufónicamente para evitar la colisión de la *g* con la *r* liquidada en la sílaba *gra*, circunstancia que denotaría ser nombre antiguo anterior á la conquista de los musulimes, dada la repugnancia de la lengua arábica á semejantes colisiones. Así lo indica Al-Maccari que en el libro primero de su historia dice: «De las mas célebres ciudades de España es *Garnata*, cuya recta pronunciación, segun algunos, debe ser *Ag-ranata* con *A*, voz que significa en lengua de los agemles (españoles cristianos) *Ar-romana* (granada) y bástela por loor haber sido la cuna de *Lisanu-d-din*.» Sobre la misma dijo el Xecundi: «Es *Garnata* el *Damaxco* de las ciudades de *Al-Andalus*, el prado donde se solazan las miradas y el lugar donde se levantan los ánimos, que no se hallaría desnuda de nobles ejemplos, de ulemas insignes y de poetas esclarecidos, aunque no tuviera sino lo que Dios le ha concedido en campo extenso y ancho, pues el rio *Xenil* es suficiente á su grandeza. En las siguientes pocas palabras de *Lisanu-d-din* se ofrece la descripción de este rio: *Jáctase Misr* (Egipto) por su rio *Nil'* pero hay miles

3.6. Notas a pie de página (muestra)

— 6 —

Arbona y Medina Burdhil (*), por donde se aproxima el mar circunfuso occidental al interno de Siria. En este sitio falta poco para que los dos mares se reúnan formando una isla, como en efecto habría de suceder á no quedar un corto espacio intermedio en la extension de un dia entero de camino (**) en el lugar de la entrada, que llaman las *Puertas* por que Al-Andalus se une al Continente (1). Por tanto, Al-Andalus en toda su extension está rodeada de mar, ya sea el mar circunfuso de Occidente, ya el mar interno, que sube tambien un poco al lado de Levante, dándole confines por Oriente (***), Poniente y algo del Norte el citado mar circunfuso, y limitándola por parte de Mediodia y Oriente el mar interno, llamado asi á causa de introducirse en las tierras, (****) *adonde avanza*, segun algunos, hasta *llegar* al sétimo clima.

lugar con lo que dice despues al tratar de la proximidad de los dos mares en el Istmo.

(*) Burdeos.

(**) *Sic.*

(1) Merece cotejarse esta descripción con la que hizo Paulo Orosio en el siglo V de la Era Cristiana. Dice de este modo: «Hispania uniuersa terrarum situ trigona est, et circunfusione Oceani Tyrrenique pelagi pene insula efficitur. Huius angulus prior spectans ad Orientem a dextris Aquitanica prouintia, a sinistris Balearico mari coartatus, Narbonensium finibus. Secundus angulus Circium intendit, ubi Brigantia, Caleciae ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit. Tertius eius angulus est, qua Gades insulae intentae in Africum Atlantem montem interiecto sinu Oceani prospiciunt.» *Histor.* Lib. I., cap. II. Á la verdad, el órden en la numeracion de los ángulos no es el mismo; pero la descripción arábica se explica en la mayor parte por la latina, que puede servirle de comentario.

(***) *Sic.*

(****) Hay laguna en el texto.

4. LA *DESCRIPCIÓN DEL REINO DE GRANADA*. TRADUCCIÓN DE FRANCISCO
JAVIER SIMONET

4.1. Portada

DESCRIPCION .
DEL REINO DE GRANADA

BAJO LA DOMINACION DE LOS NASERITAS,

sacada de los autores árabes, y seguida del texto inédito

DE MOHAMMED EBN ALJATHIB,

POR

DON FRANCISCO JAVIER SIMONET,

ABOGADO DE LOS TRIBUNALES DE LA NACION Y PROFESOR DE LENGUA ÁRABE
EN EL ATENEO DE MADRID.



MADRID,
IMPRENTA NACIONAL.
1860.



4.2. Introducción (muestra)

INTRODUCCION.

HACE mucho tiempo que el deseo de contribuir á fomentar entre nosotros el utilísimo estudio de la lengua árabe me llevó una y otra vez á la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, donde copié ó extracté algunos códices M. SS. muy curiosos de los que allí se conservan en aquel idioma, con el propósito de publicar su texto y version en ocasion oportuna. Saqué mis copias y apuntes de obras geográficas é históricas, que tanta importancia tienen para esclarecer el oscuro período de nuestros anales durante los siglos medios, en que á veces faltan y nunca son suficientes los documentos de autores cristianos. Pero no habiéndose me presentado la ocasion que anhelaba, y no siéndome posible el emprender á mis expensas una publicacion superior por sus gastos á los recursos de un particular, que no es rico, he querido no obstante dar á luz una pequeña parte de

PARTE PRIMERA.

CORA DE ELBIRA.

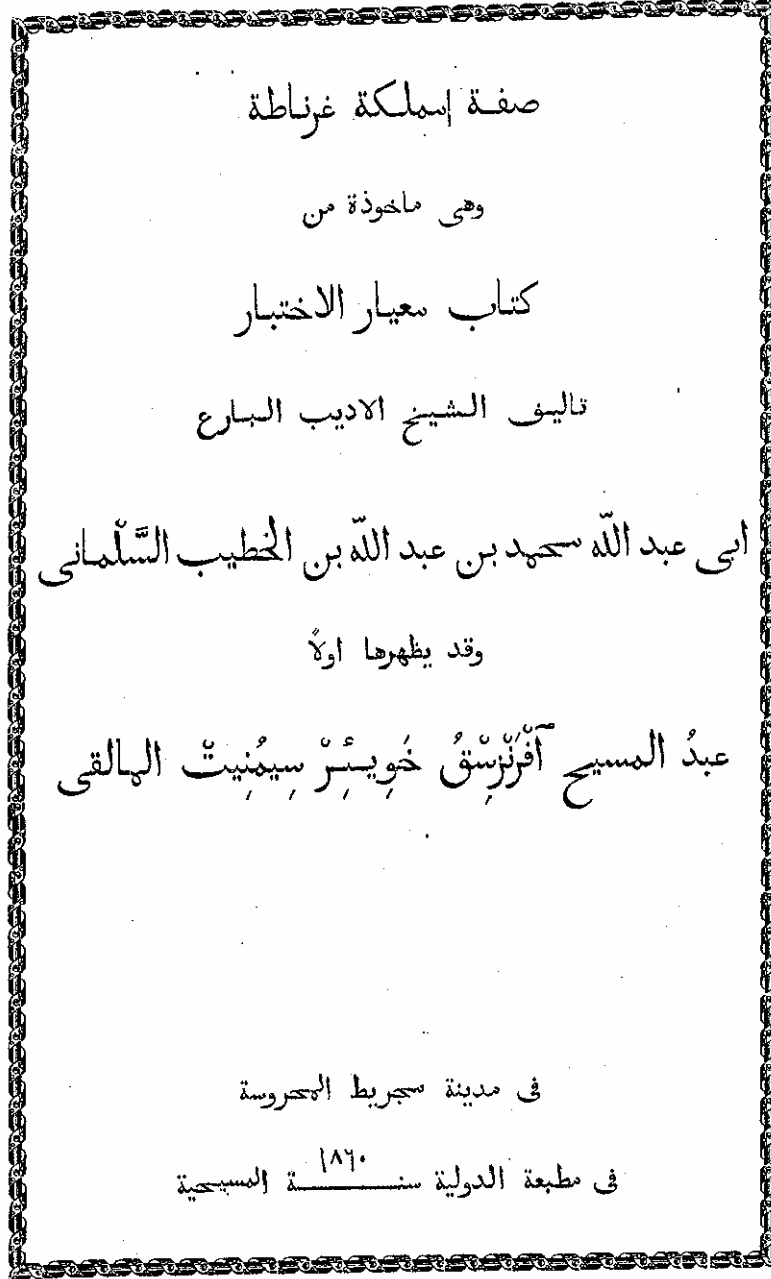
El primer gualiato, cora ó region de este reino era el de ELBIRA, que abarcaba, sobre poco mas ó menos, el mismo recinto que la moderna provincia de Granada, y que tomó su nombre de la antigua ciudad de ILBERIS ó ELIBERRIS, silla episcopal y famosa por su concilio, el primero que celebró la iglesia española hácia el año 300 de Jesucristo. El nombre de Elbira, formado por los árabes, segun el genio de su lengua, del antiguo Iliberis (1), fué comun á la capital y al territorio de su jurisdiccion, que le conservó aun despues que el señorío de la tierra pasó á su vecina Granada, quedando todavía en la sierra llamada de Elvira. Confinaba esta provincia al N. con la cora de Jaen, al E. con la de *Bachana* ó Almería, al O. con parte de la *Cambania* (2) ó reino de Córdoba, y la de *Rayya* ó Málaga, y al S. con el mar Mediterráneo (3).

(1) Así los árabes de Hispalis hicieron *Ixbilia*, hoy Sevilla; de Sætabis *Xathiba*, hoy Játiva; de Mirtilis *Mirtola*, hoy Mértola, cambiando la terminacion extranjera *is* en la árabe *a*.

(2) Campiña, del latino *Campania*.

(3) Los árabes llaman á este mar unas veces *Bahr Xami* ó mar de Siria, otras *Bahr Alausath* ó interno, y tambien *Bahr Rumi* ó romano.

4.4. Portada texto árabe



5. *AJBAR MACHMUA*. TRADUCCIÓN DE EMILIO LAFUENTE ALCÁNTARA.

5.1. Portada

COLECCION
DE
OBRAS ARÁBIGAS

DE HISTORIA Y GEOGRAFÍA,

QUE PUBLICA

LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA.

TOMO PRIMERO.

AJBAR MACHMUÁ.

(COLECCION DE TRADICIONES.)

CRÓNICA ANÓNIMA DEL SIGLO XI, DADA Á LUZ POR PRIMERA VEZ,

TRADUCIDA Y ANOTADA

POR DON EMILIO LAFUENTE Y ALCÁNTARA,

Académico de número.



MADRID.

IMPRENTA Y ESTEREOPIA DE M. RIVADENEYRA,
calle del Duque de Osuna, número 3.

1867

5.2. Prólogo (muestra)

La Crónica con que comenzamos la serie de obras arábicas de historia y geografía que esta Academia se propone dar á la estampa, es, si no la más antigua, una de las más importantes sin duda para el esclarecimiento de aquel confuso período que empieza en la invasión mahometana y termina en la definitiva constitucion del califado de los Omeyyas. Ya M. Reinaud, en su *Historia de las invasiones de los sarracenos en Francia*, y Don Pascual de Gayángos, en su *Discurso sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rásis*, dieron noticia de este códice, vulgarmente conocido por el *Anónimo de París*, y llamaron la atencion de los orientalistas sobre la importancia de las tradiciones que contenia. Posteriormente M. Dozy, en la Introduccion á la *Historia de África y España*, de Ebn Ádzari, cuyo texto publicó en Leiden, en 1848, examinó con su acostumbrada sagacidad la época en que pudo ser hecha esta compilacion, que le ha proporcionado abundantes datos para su *Historia de los musulmanes de España* y para la segunda edicion

5.2. Prólogo (muestra)

xii

PRÓLOGO.

5.° Las vocales largas ا y آ harán en la mayor parte de los casos é y ó , á ménos que el uso constante haya conservado los sonidos á y ú , como en Garnáta, Málaga, Múça, Benú, etc.

6.° Los nombres geográficos se traducirán por el nombre actual cuando sean conocidos y vulgares.

7.° Las letras del alfabeto árabe se ajustarán á la siguiente correspondencia :

ا	A, e, i, o, u.	ض	Dh.
ب	B.	ط	T.
ت	T.	ظ	Th.
ث	Ts.	ع	Á, Ê, Í, Ó, Û.
ج	Ch.	غ	G.
ح	H.	ف	F.
د	J.	ق	K.
ذ	D.	ك	Ca, que, qui, co, cu.
ر	Dz.	ل	L.
ز	R.	م	M.
س	Z.	ن	N.
ش	Ç.	ه	H.
ص	X.	و	W.
	S.	ي	Y.

Sin duda que esta correspondencia es imperfecta; pero es la que más se aproxima, segun creemos, á la pronunciación vulgar, y puede dar más clara razón de la etimología de los muchos nombres que tenemos en nuestro idioma, procedentes del árabe.

No terminaremos este breve prólogo sin manifestar que nues-

5.3. Notas a pie de página (muestra)

*** EN EL NOMBRE DE DIOS CLEMENTE Y MISERICORDIOSO.**

* Pág. 2.

LA BENDICION DE DIOS, SEA SOBRE NUESTRO SEÑOR
MAHOMA Y SU FAMILIA; SALUD.

COLECCION DE TRADICIONES RELATIVAS A LA CONQUISTA
DE ESPAÑA; RELACION DE LOS EMIRES QUE HUBO EN ELLA HASTA
LA ENTRADA DE ÂBDO-R-RAHMEN BEN MOÂVIYA; DE CÓMO TRIUNFÓ Y
REINÓ EN ELLA, ASÍ COMO SUS HIJOS, Y DE LAS GUERRAS QUE HUBO
ENTRE UNOS Y OTROS CON TAL MOTIVO.

Cuéntase que miéntras el pueblo (musulman) se hallaba ocu-
pado en sus intestinas discordias, y Âbdo-l-Mélic ben Meruan ¹
tenía fija su atencion en Âbd-Allah ben Az-Zobair ², en los
Azrakíes ³, en Ebn Al-Áxáts ⁴ y otros, cobraron fuerzas los

¹ Âbdo-l-Mélic, quinto de los ca-
lifas Omeyyas de Oriente, sucedió
á su padre Meruan el año 65 de la
hégira (684-685 de J. C.), y reinó
hasta el año 86 (705).

² Âbd-Allah ben Az-Zobair dis-
putó por largo tiempo el trono á los
Omeyyas, y era sostenido por los de
Medina y la Meca y por los musul-
manes más fanáticos. Merced á los
esfuerzos de los siriacos, y despues
de sangrientas luchas, Âbd-Allah
ben Az-Zobair fué vencido y muer-
to, reinando Âbdo-l-Mélic. Mr. de
Quatremère escribió una extensa é
interesante biografía de este perso-
naje, que puede verse en el *Journal*

Asiatique, Abril de 1832, pág. 289.

³ Los Azrakíes eran los partida-
rios de Abó Ráxid Néfi ben Al-Áz-
rak, los cuales salieron del Irak para
el Áhwaz : se hicieron dueños de es-
te país y de las comarcas próximas
de Persia; mataron al gobernador
del Califa, y llegaron á amenazar á
Basra. Al-Hachchach, general de
Âbdo-l-Mélic, derrotó á estos rebel-
des y concluyó la guerra, que pre-
sentaba grave aspecto.

⁴ Âbdo-r-Rahmen ben Al-Áxáts
se sublevó en el Jorasan el año 75
(694-5 de J. C.) contra Al-Hach-
chach, gobernador del Irak por el
califa Âbdo-l-Mélic, á quien aquel

5.4. Índice geográfico (muestra)

256

ÍNDICE

va de Tárik, que quedó en la isla mientras este caudillo se internó en el país. (V. Ebn Ábdo-l-Háquem, pág. 210 de los Apéndices.)

JAEN (جيان, Chien), pág. 72.

JARAMA (شربة, Xaramba), pág. 77.

En los documentos visigóticos y en los cristianos de la edad media se denomina *Saramba*.

JORASAN (خراسان), pág. 16.

Comarca de Persia.

JORDAN (اردن, Ordonna).

El distrito del Jordan formaba una de las divisiones ó *chund* de los siriacos. Los que vinieron á España de esta division con el ejército de Balch ben Bixr se establecieron en la Cora de Rayya.

KAIREWAN (قبروان).

Ciudad fundada por Ókba ben Néfi, y que fué por mucho tiempo capital de la Ifrikiya.

KALAA TODMIN (قلعة تدمير).

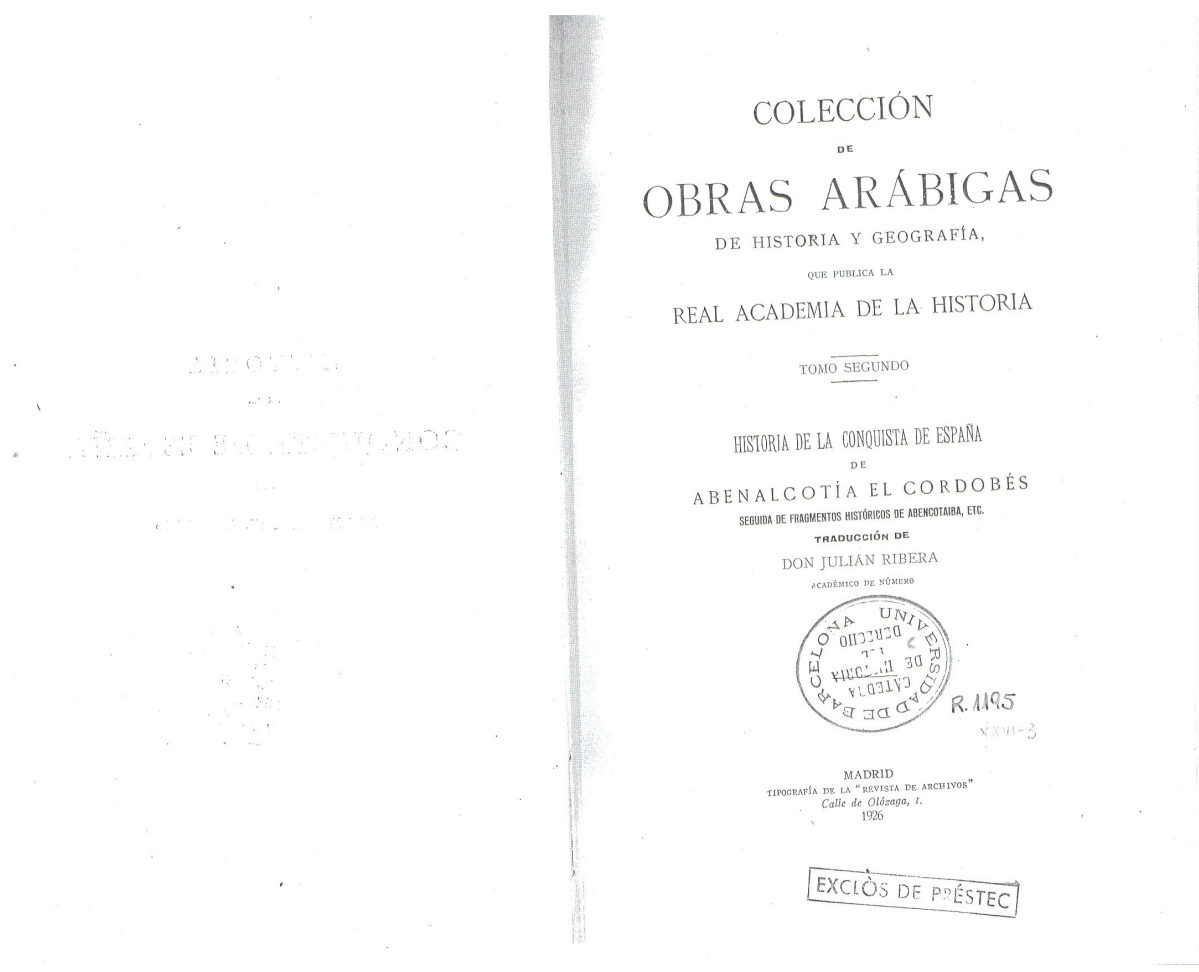
Así dice el texto, aunque no sé si debería leerse *Todmir* (Castillo de Teodomiro). Estaba situado á una milla al norte de Córdoba, segun nuestra *Crónica*, pág. 89.

KALAA RAÁWAK (قلعة رواق), páginas 95 y 98.

Entiendo que este castillo no puede ser otro que Alcalá de Guadaíra, punto estratégico de gran importancia, porque allí confluyen los caminos que se dirigen á Sevilla desde Córdoba y Cádiz. Sublevóse Al-Álá ben Mognits en la parte occidental de Andalucía, vino á Sevilla y por último acampó en Kalaá Raáwak. Acudió en socorro de los rebeldes, desde el distrito de Sidonia, Gayats ben Alkama, y el emir Ábdo-r-Rahmen mandó á su liberto Bedr, quien detuvo á Gayats en su camino, y concertó con él la paz en el valle que hay entre

6. La *HISTORIA DE LA CONQUISTA DE ESPAÑA DE ABENALCOTÍA EL CORDOBÉS*.
TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JULIÁN RIBERA

6.1. Portada



7. **ANDALUCÍA CONTRA BERBERÍA. TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS DE IBN HAYYĀN, AL-ŠAQUNDĪ E IBN AL-JATĪB POR EMILIO GARCÍA GÓMEZ.**

7.1. Portada

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOLOGÍA

1508 Lincea
Barcelona Mayo-85

ALHAYYĀN

ANDALUCÍA
CONTRA BERBERÍA

REEDICIÓN DE TRADUCCIONES
DE BEN HAYYĀN, ŠAQUNDĪ Y BEN AL-JATĪB,
CON UN PRÓLOGO, POR

EMILIO GARCÍA GÓMEZ



Universitat Autònoma de Barcelona

Biblioteca d'Humanitats

PUBLICACIONES DEL DEPARTAMENTO
DE LENGUA Y LITERATURA ÁRABES

BARCELONA
1976

7.2. Nota preliminar

El maestro de los arabistas españoles, don Emilio García Gómez, alcanzaba su jubilación reglamentaria el 4 de junio de 1975 al cumplir setenta años de edad y cerraba su dilatado magisterio como Catedrático de Lengua Árabe y Árabe Vulgar de la Universidad Complutense de Madrid. Ese mismo día la Universidad de Granada, donde había iniciado sus actividades en 1930, lo recibía como Doctor «honoris causa».

Todos los arabistas españoles que hemos seguido de cerca la trayectoria de su vida y de sus trabajos, le rendimos el homenaje de nuestro afecto y de nuestra gratitud por el ejemplo y estímulo que su figura representa para nosotros. Hablar de él sería tarea desmesurada, que no cabe en estas líneas.

Los trabajos aquí reeditados, a pesar de los años transcurridos, no han perdido su rigor científico y son una clara muestra de su penetración, de su saber y de su brillante estilo literario.

Al reeditarlos, el Departamento de Lengua y Literatura Árabes de la Universidad de Barcelona quiere testimoniarle, una vez más, su afecto y gratitud.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, A. (1963). "El orientalismo en crisis". *Diógenes*, 44, pp. 87-118. [Primera edición en inglés de 1962].
- Ahmad, A. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Alam, S. (2003). "Bernard Lewis and the New Orientalism". *Counter Punch*, obtenido de <http://www.counterpunch.org/alam06282003.html>.
- Al-Idrisi, Š. (1799). *Descripción de España de Xerif Aledris* (edición y trad. de J. A. Conde). Madrid: Imprenta Real.
- Al-Makkari, A. ibn M. (1840-43). *The history of the Mohammedan Dynasties in Spain* (edición y trad. de P. Gayangos). Londres y Nueva York: Routledge.
- Arberry, A. J. (1943). *British Orientalists*. Londres: William Collins.
- Arias Torres, J. P., Fera García, M., & Peña Martín, S. (eds.). (2003). *Arabismo y traducción. Entrevistas con J. M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano*. Madrid: CSIC.
- Arias, J. P. (1995). "Africanismo en primera persona: Los métodos españoles de árabe coloquial marroquí". En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro* (pp. 321-336). Granada: Universidad de Granada.
- Asad, T. (1973). "Two European Images of Non-European Rule". En T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 103-118). Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- Asad, T., & Owen, R. (1980). "The Critique of Orientalism: A Reply to Professor Dodd". *British Society of Middle Eastern Studies*, 7 (1), 33-38.

- Asín Palacios, M., & García Gómez, E. (1933). “Nota preliminar”. *Al-Andalus*, 1, 1-6.
- Baker, F., Hulme, P., Iversen, M., & Loxley, D. (eds.). (1985). *Europe and its Others*. Colchester: University of Essex.
- Baker, M. (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Barceló, M. (1980). “L'orientalisme i la peculiaritat de l'arabisme espanyol ». *L'Avenç*, 25 (28), pp. 405-408.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. París: Éditions du Seuil.
- Beard, M. (1979). “Between East and World” (reseña). *Diacritics*, 9 (4), pp. 2-12.
- Beaugrande, R., Shunnaq, A., & Heliel, H. (eds.). (1994). *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- Beaulieu, J., & Roberts, M. (eds.). (2002). *Orientalism's Interlocutors. Painting, Architecture, Photography*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Beeby, A., & Rodríguez, M. (en prensa). “Context, pretext and text” En *The Translation of Nitobe's. Meta* nº 53.
- Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general* (Primera edición en francés 1966 [vol I] y 1974 [vol. II] ed.). Traducción de Juan Almela.
- Bocanegra, A. (2005). “Lafuente Alcántara, Emilio”. *Los Andaluces*, 44 (11).
- Carbonell, O. (tesis de Master in Letters inédita, 1993). *The Western Bridge. Anglo-American Approaches to Muslim Spain*, dir. Alan Jones y John Derek Latham. Universidad de Oxford.
- Carbonell, O. (1994). “Hacia una gramática del caos: la poesía estrófica andalusí y los orígenes de la lírica románica”. *Foro Hispánico* 7, pp. 39-59.

- Carbonell, O. (tesis doctoral inédita, 1995). *El discurso del otro y su traducción: Exotismo, ideología y nuevos cánones en la literatura en lengua inglesa*, dir. M.C. África Vidal Claramonte. Universidad de Salamanca.
- Carbonell, O. (1996a). "Lingüística, traducción y cultura". *Trans*, 1, pp. 143-150.
- Carbonell, O. (1996b). "The Exotic Space of Cultural Translation". En Álvarez, R.; Vidal, A. *Translation, Power, Subversion*, Clevedon: Multilingual Matters, pp. 79-98.
- Carbonell, O. (1997a). "Postcolonial (Re)Visions. The Theory and Practice of Postcolonial Translation". *Revista canaria de estudios ingleses*, 35, pp. 245-254.
- Carbonell, O. (1997b). "Del conocimiento del mundo al discurso ideológico: el papel del traductor como mediador entre culturas" (pp. 59-75). En Morillas, E.; Arias Torres, J. P. (eds.). *El papel del traductor*. Salamanca: Editorial Colegio de España.
- Carbonell, O. (1997c). "Orientalismo, exotismo y traducción. Aproximación a las (circunstancias y) dificultades de la traducción cultural" (pp. 163-185). En Hernando de Larramendi, M., & G. Fernández Parrilla (eds.). *Pensamiento y circulación de las ideas en el mediterráneo: El papel de la traducción*. Cuenca: Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha. Escuela de Traductores de Toledo.
- Carbonell, O. (1997d). *The Western Bridge. Anglo-American Approaches to Muslim Spain*, dir. Alan Jones y John Derek Latham. Universidad de Oxford.
- Carbonell Cortés, O. (1997e). *Traducir al Otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha / Escuela de Traductores de Toledo.
- Carbonell, O. (1998). "Orientalism in Translation. Familiarizing and Defamiliarizing Strategies" (pp. 63-70). En Beylard-Ozeroff, A; Králová, J.; Moser-Mercer, B. *Translator's Strategies and Creativity*. Amsterdam: John Benjamins.

- Carbonell, O. (2000a). "Exotism in Translation: Writing, Representation and the Postcolonial Context". En Santaolalla, I. (ed.). *"New" Exoticism. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. pp. 51-63.
- Carbonell, O. (2000b). "Traducción, Oriente, Occidente..., y la necesidad del exotismo para la traducción" (pp. 173-180). En Fernández Parrilla, G.; Feria García, M. C. (eds.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha (colección Escuela de Traductores de Toledo).
- Carbonell, O. (2003a). "A cor què vols: sociolingüística de la traducció exòtica". *Quaderns. Revista de Traducció*, 9, pp. 25-33.
- Carbonell, O. (2003b). "Semiotic Alteration in Translation. Othering, Stereotyping and Hybridization in Contemporary Translations from Arabic into Spanish and Catalan". *Lingüística Antverpiensia* (new series) 2, pp. 145-159.
- Carbonell, O. (2004a). "Vislumbres de la otredad. Hacia un marco general de la construcción semiótica del Otro en traducción". *Vasos Comunicantes*, 28, pp. 59-71.
- Carbonell, O. (2004b). "Exoticism, Identity and Representation in Western Translation from Arabic" (pp. 26-39). En Faiq, S. (ed.). *Cultural Encounters in Translation from Arabic*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Carrasco Urgoiti, M. S. (1989). *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Universidad de Granada.
- Chalmeta, P. (1972). "A guisa de prólogo". En Manzanares de Cirre, M. (ed.), *Arabistas españoles del siglo XIX* (pp. 7-17). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press (especialmente el cap. 11, "On Orientalism").
- Clifford, J. (1980). "'Orientalism' by Edward Said" (review). *History and Theory*, 19 (2), pp. 204-223.

- Conde, J. A. (1799). “Prólogo a la *Descripción de España*”. Madrid: Imprenta Real, pp. iii-xx.
- Corriente Córdoba, F. (1998). “Introducción”, en *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*. Madrid: Gredos, pp. 8-17.
- Corriente Córdoba, F. (1999). “Prefacio (a modo también de epílogo y testamento)”, en *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos, pp. 9-16.
- Daniel, N. (1975). *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Librairie du Liban.
- Daniel, N. (1960). *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Djaït, H. (1990). *Europa y el islam*. Madrid: Libertarias Prodhufi S. A. Traducción de Javier Sánchez.
- Domínguez Prats, A. B. (2006). “José Antonio Conde (1766-1820)”. *Antigüedad y Cristianismo: Monografías Históricas Sobre La Antigüedad Tardía*, (XXIII), pp. 883-897.
- Dugat, G. (1868). *Histoire des orientalistes de l'europe du XX au XIX siècle* (edición de 2005). Paris: Maisonneuve et Cie.
- Epalza, M. de (ed.). (2004). *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa.
- Epalza, M. d., & Franco Sánchez, F. (1987). “Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). *Sharq Al-Andalus*, 4 (Apéndice IV), pp. 291-349.
- Estébanez Calderón, S. (1848). “Discurso pronunciado en la apertura de la Cátedra de Árabe del Ateneo”. *Seminario Pintoresco Español*, 46 (12 nov.), p. 375.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.

- Feria García, M. C., & Arias Torres, J. P. “Entre la universidad y la trujamanía. Entrevista a José Aguilera Pleguezuelo”. *Sendebarr*, 16, pp. 255-270.
- Feria García, M., & Fernández Parrilla, G. (eds.). (2000). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha - Escuela de Traductores de Toledo.
- Fernández Buey, F. (2003). “La contribución de Edward Said a una tipología cultural del imperialismo”. *La Insignia*, http://www.lainsignia.org/2003/octubre/dial_001.htm.
- Fernández González, F. (1860). *Historias de al-Andalus por Aben-Adhari de Marruecos*. Granada: Imprenta de D. Francisco Ventura y Sabatel. Traducción y estudio histórico-crítico de F. Fernández González.
- Fontana, J. (1994). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso* (Primera edición en francés 1971). Barcelona: Tusquets. Traducción de Alberto González Troyano.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar* (Primera edición en francés 1975). Barcelona: Círculo de Lectores. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas* (Primera edición en francés 1966). Traducción de Elsa Cecilia Frost.
- Foucault, M. (1990). *La arqueología del saber* (Primera edición de 1969). Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- García Gómez, E. (1979). *Tres discursos y dos prólogos recientes 1972-78*. Madrid: Club Urbis.
- García Gómez, E. (ed.). (1976). *Andalucía contra Berbería*. Barcelona: Publicaciones del Departamento de Lengua y Literatura Árabes.

- García Gómez, E. (1956). Introducción al volumen IV. En R. Menéndez Pidal, & E. Lévi-Provençal (eds.), *Historia de España* (pp. X). Madrid: Espasa-Calpe.
- Garulo, T. (1988). *Bibliografía provisional de obras árabes traducidas al español (1800-1987)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Genette, G. (1987). *Seuils*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gómez Camarero, C. (1994). *Contribución del arabismo español a la literatura árabe contemporánea: Catálogo bibliográfico (1930-1992)*. Granada: Universidad de Granada.
- González Alcantud, J. A. (ed.). (2006). *El orientalismo desde el sur*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J. A. (2006). "El orientalismo: Génesis topográfica y discurso crítico". En González Alcantud, J. A. (ed.), *El orientalismo desde el sur* (pp. 7-34). Barcelona: Anthropos.
- Goytisolo, J. (2005). *Los ensayos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Goytisolo, J. (2004). "Un intelectual libre" (presentación a la edición española de "orientalismo"). En E. Said (ed.), *Orientalismo* (Tercera edición española, trad. María Luisa Fuentes). Madrid: Random House Mondadori, pp. 11-13.
- Goytisolo, J. (1981). "Crónicas sarracinas". *Los ensayos* (ed. de 2005). Barcelona: Península.
- Guichard, P. (1998). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Segunda edición. Estudio preliminar de Antonio Malpica Cuello, Granada: Universidad de Granada.
- Halliday, F. (2005). *100 Myths about the Middle East*. Londres: Al Saqi Books.
- Halliday, F. (1993). "'Orientalism' and its critics". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (2), pp. 145-163.

- Hirsh, M. (2004, November). Bernard Lewis revisited. [Electronic version]. *Washington Monthly*, Obtenido de <http://www.washingtonmonthly.com/features/2004/0411.hirsh.html>
- Hourani, A. (1991). *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y traductología*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ibn ‘Adharī. (1860). *Historias de al-Andalus por Aben-Adharī de Marruecos* (trad. F. Fernández González), Granada: Imprenta de D. Francisco Ventura y Sabatel. Traducción y estudio histórico-crítico de F. Fernández González.
- Ibn al-Qutiyya. (1926). *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés* (trad. J. Ribera). Madrid: Real Academia de la Historia.
- Ibn Quzman. (1996). *Cancionero andalusí*. (trad., introducción y notas de Federico Corriente). Madrid: Hiperión.
- Irwin, R. (2007). *For Lust of Knowing*. Londres: Penguin Books.
- Irwin, R. (1999). "Oriental Discourses in Orientalism". *Middle Eastern Lectures*, 3, pp. 87-110.
- Jacquemond, R. (2004). "Translation and cultural hegemony: The case of french-arabic translation". En S. Faiq (ed.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic* (pp. 139-158). Clevedon (UK) & New York: Multilingual Matters.
- Jasanoff, M. (2006). "Before and After Said". *London Review of Books*, 28 (11), http://www.lrb.co.uk/v28/n11/jasa01_.html.
- Kabbani, R. (1986). *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press.
- Karam Cárdenas, T. (2005). "Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso". *Global Media Journal (Versión en español)*, 2 (3), 26/2/08.

- Lafuente Alcántara, E. (1867). *Ajbar machmua*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Laroui, A. (1984). *El islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península.
Traducción de C. Ruiz Bravo-Villasante.
- Laroui, A. (1970). *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*. París : Gallimar.
- Leiris, M. (1950). "L'ethnologue devant le colonialisme". *Les Temps Modernes*, 58, pp. 125-145.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, B. (1993). *Islam and the West*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, B. (1982). "The Question of Orientalism". *New York Review of Books*, 29 (11), http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=6547.
- Lewis, B. (1971). "El estudio del islam". *Al-Andalus*, 36 (1), pp. 1-28.
- Liebmann Schaub, U. (1989). "Foucault's Oriental Subtext". *PMLA*, 104 (3), pp. 306-316.
- López García, B. (1997). "30 años de arabismo español: El fin de la almogavaría científica (1967-1997)". *Awraq*, 18, pp. 11-48.
- López García, B. (1990). "Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo". *Awraq*, 11 (Anejo), pp. 35-69.
- López García, B. (1974). *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917)*. Tesis inédita. Granada: Universidad de Granada.
- López García, B. (1971). "F. J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863): Unos artículos en la América". *Cuadernos de historia del islam*, pp. 159-178.
- Macdonnell, D. (1986). *Theories of Discourse*. Oxford: Blackwell.

- Macfie, A. L. (ed.). (2000). *Orientalism, a Reader*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- MacKenzie, J. M. (1995). *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press.
- Maíllo Salgado, F. (ed.). (1988). *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Manzano Moreno, E. (2000). “La creación de un esencialismo: La historia de al-andalus en la visión del arabismo español”. En M. Feria García, & G. Fernández Parrilla (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción* (pp. 23-38). Cuenca: Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha.
- Marín, M. (1999). “Los arabistas españoles y Marruecos: De Lafuente Alcántara a Millás Vallicrosa”. En J. Nogué, & J. L. Villanova (eds.), *España en marruecos (1912-1956). discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Editorial Milenio, pp. 75-97.
- Marín, M. (1992). “Arabistas en España: Un asunto de familia”. *Awrāq*, XIII, pp. 379-393.
- Martínez Montávez, P. (1977). “Sobre el aún ‘desconocido’ arabismo del siglo XIX”. *Ensayos marginales de arabismo*. Madrid: Instituto de Estudios Orientales y Africanos, pp. 3-22.
- Martínez Montávez, P. (ed.). (1966). *Contribución para una bibliografía de la literatura árabe del siglo XX*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Martínez Montávez, P. (1994). *Pensando en la historia de los árabes*. Madrid: Cantarabia.
- Mason, I. (1994). “Discourse, Ideology and Translation”. En R. Beaugrande, A. Shunnaq & H. Heliel (eds.), *Language, discourse and translation En the west and middle east* (pp. 23-34). Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.

- Menéndez Pidal, R. (1953). "España como eslabón entre el cristianismo y el islam". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, I, pp. 26-31.
- Menocal, M. R. (1987). *The Arabic Role En Medieval Literary History*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Mensia, M. (1997). "Las traducciones en los primeros siglos del islam y el papel de *bayt al-hikma* de Bagdad". En Hernando de Larramendi, M., & G. Fernández Parrilla (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 53-76). Cuenca: Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha. Escuela de Traductores de Toledo.
- Mills, S. (1997). *Discourse*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Monroe, J. T. (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden: Brill.
- Morales Lezcano, V. (1984). "El Islam en la palestra occidental". *Revista de Occidente*, 35, pp. 78-85.
- Morales Lezcano, V. (1988). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: UNED.
- Morales Lezcano, V. (1990). "El Norte de África, estrella del orientalismo español". *Awraq* vol. 11 (anejo), pp. 17-34.
- Morales Lezcano, V. (1992). *España y la cuestión de Oriente*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Morales Lezcano, V. (2006). "Orientalismo marroquista vs. africanismo español (1859-1869 en adelante)". En González Alcantud, J. A. (ed.), *El orientalismo desde el sur*. Barcelona: Anthropos, pp. 217-228.
- Morillas, E.; Arias Torres, J. P. (eds.) (1997). *El papel del traductor*. Salamanca: Editorial Colegio de España.

- Niranjana, T (1992). *Siting Translation. History, Poststructuralism and the Colonial Context*. Berkley: University of California Press.
- Nogué, J., & Villanova, J. L. (eds.). (1999). *España en Marruecos (1912-1956). discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Editorial Milenio.
- Paradela Alonso, N. (1993). *El Otro Laberinto Español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Paradela Alonso, N. (2002). “La literatura árabe moderna en el arabismo español”. *Awraq*, 21, 221-250 <http://estudiosarabes.org/node/73>.
- Pecheux, M. (1975). *Language, Semantics and Ideology*. Basingstoke: Macmillan.
- Peña, S. (2005). “Narrativa de la traducción”. *Trans*, (9), pp. 99-114.
- Pérez Cañada, L. M. (2005). *Emilio García Gómez, traductor*. Tesis inédita, dir. Salvador Peña Hernández. Universidad de Málaga.
- Piqueras, M. (2004). “Ripoll y el proyecto Scriptorium”. *Panacea*, (15), pp. 90-91.
- Pons Boïgues, F. (1898). *Historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de San Francisco de Sales.
- Ribera, J. (1928). *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Imprenta de Estalishao Maestre.
- Ridao, J. M. (2000). *Contra la historia*. Barcelona: Seix Barral.
- Rodinson, M. (1989). *La fascinación del islam*. Madrid: Ediciones Júcar. Traducción de R. Martínez Castellote [Original francés de 1980].
- Rousseau, G.; Porter, R. (eds.). *The enlightenment*. Manchester: Manchester University Press.

- Rubiera Mata, M. J. (2004). "Introducción general a la lengua árabe y a su traducción al castellano". En M. d. Epalza (ed.), *Traducir del árabe* (pp. 19-42). Barcelona: Gedisa.
- Rubiera Mata, M. J. (1988). *Bibliografía de la literatura hispano-árabe*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori. Tercera edición española [original inglés de 1978]. Traducción de M. L. Fuentes.
- Said, E. (2002). "Prólogo a la nueva edición española". *Orientalismo* (Tercera edición española; original inglés de 1978). Madrid: Random House Mondadori, pp. 9-10.
- Said, E. (1995). "Epílogo a la edición de 1995". (Tercera edición española; original inglés de 1978). Madrid: Random House Mondadori, pp. 432-462.
- Said, E. (1985). "Orientalism reconsidered". En F. Baker, P. Hulme, M. Iversen & D. Loxley (eds.), *Europe and its Others*. Colchester: University of Essex, pp. 14-40.
- Said, E. W., & Grabar, Oleg, reply by Bernard Lewis. (1982). "Orientalism: An exchange". *New York Review of Books*, 29 (13), <http://www.nybooks.com/articles/6517>.
- Said, E. W., & Paul, J. (1988). "Orientalism Revisited: An interview with Edward W. Said". *Middle East Report*, (150), pp. 32-36.
- Sangrador Gil, J. (1997). "La Escuela de Traductores de Toledo durante la Edad Media". En Hernando de Larramendi, M., & G. Fernández Parrilla (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 25-52). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Escuela de Traductores de Toledo.
- Sardar, Z. (1999). *Concepts in Social Sciences: Orientalism*. Buckingham, Filadelfia: Open University Press.

- Simonet, F. J. (1870). "De la influencia del elemento indígena en la civilización arábigo-hispana". *La Ciudad De Dios*, 4, pp. 5-14.
- Simonet, F. J. (1860). *Descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los naseritas*. Madrid: Imprenta Nacional.
- Somers, M. (1997). "Deconstructing and Reconstructing Class Formation Theory: Narrativity, Relational Analysis, and Social Theory". En J. R. Hall (ed.), *Reworking Class* (pp. 73-105). Nueva York y Londres: Cornell University Press.
- Somers, M. (1992). "Narrativity, Narrative Identity and Social Action: Rethinking English Working-class Formation". *Social Science History*, 16 (4), pp. 591-630.
- Somers, M., & Gibson, G. D. (1994). "Reclaiming the Epistemological "other": Narrative and the Social Constitution of Identity". En C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford y Cambridge, MA: Blackwell.
- Southern, R. W. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Teitelbaum, J., & Litvak, M. (2006). "Students, Teachers and Edward Said: Taking Stock of Orientalism". *The Middle East Review of International Affairs*, 10 (1) Obtenido de <http://meria.idc.ac.il/journal/2006/issue1/jv10no1a2.html>
- Tibawi, A. L. (1979). "A Second Critique of English-Speaking Orientalists". *Islamic Quarterly*, 23, pp. 3-54.
- Tibawi, A. L. (1964). "English-Speaking Orientalists". *Islamic Quarterly*, 8, pp. 25-45.
- van Dijk, T. A. (2001). "Discourse, Ideology and Context". *Folia Linguistica*, 30 (1-2), pp. 11-40.
- van Dijk, T. A. (1995). "Ideological Discourse Analysis". *New Courant*, 4 (Interdisciplinary Approaches to Discourse Analysis), pp. 120-135.
- Vega, M. J. (2003). *Imperios de papel*. Barcelona: Crítica.

Venuti, L. (1998). *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. Londres y Nueva York: Routledge.

Viguera, M. J. (1998). Cronistas de al-Andalus. En F. Maíllo Salgado (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y perspectivas* (pp. 85-112). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Widdowson, H. G. (2007). *Discourse analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Widdowson, H. G. (2004). *Text, context, pretext*. Oxford: Blackwell Publishing.

Young, R. (1991). *White mythologies*. London-New York: Routledge.